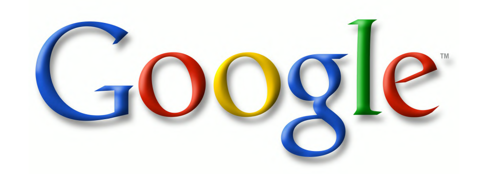





600059001L

# HISTOIRE

DE

# LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE.

LYON.—IMPRIMERIE D'AIMÉ VINGTRINIER, QUAI SAINT-ANTOINE, 36.

# HISTOIRE

DE LA

# PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

PAR FRANCISQUE BOUILLIER

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT, DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE LYON.

---

TOME PREMIER.

PARIS
DURAND, LIBRAIRE,
RUE DES GRÈS-SORBONNE, 5

LYON
BRUN ET Ce, LIBRAIRES,
RUE MERCIÈRE, 5.

1854


BIBLIOTHECA·BODLEIANA·

# A MONSIEUR COUSIN.

Nourri de votre enseignement, honoré de votre amitié, n'étant rien que par vous, je vous dois ce témoignage de profonde admiration, de reconnaissance et d'affection. Je vous le dois surtout pour un livre dont la pensée première vient de vous, et qui jamais n'aurait été achevé sans les encouragements, les conseils et les secours de toute sorte que vous m'avez prodigués. N'est-ce pas vous qui avez réhabilité cette philosophie du grand siècle, dont j'ai entrepris l'histoire ; n'est-ce pas vous qui avez renversé les idoles métaphysiques du XVIII$^{e}$ siècle, et rétabli sur leurs ruines le grand Descartes presque oublié ? A vous tout entière la gloire de nous avoir ramenés aux idées innées de Descartes, à la Raison de Malebranche, et d'avoir restauré, pour ainsi dire, cet élément divin de l'intelligence contre lequel s'était conjuré tout l'empirisme du dernier siècle.

Qu'on dise quel autre que vous est le promoteur, le représentant, l'orgueil de la philosophie française du XIX$^{e}$ siècle. Où sont-ils ces grands initiateurs, ces grands

prêtres qui, du haut de leurs *Cités du soleil*, prenaient en pitié la petitesse de votre philosophie ? En vérité, je n'ose en parler, car il ne faut pas insulter aux vaincus.

Vous seul êtes debout, vous seul avez grandi au travers des révolutions, vous seul avez exercé une salutaire et profonde influence. Que d'esprits rattachés ou ramenés par vous aux grandes vérités de la religion naturelle et de la morale ! Quel autre prendra place à la suite de Descartes et de Malebranche dans l'histoire de la philosophie française ; quel autre s'est approché davantage par le génie et par le style des grands maîtres du XVII[e] siècle ? Pardonnez donc à mon amour de la philosophie et de votre gloire un peu de jalousie du temps que vous lui dérobez, même pour les lettres, même pour ces études exquises qui suffiraient à la gloire d'un autre, mais qui ne peuvent rien ajouter à la vôtre. Assez vous avez prouvé qu'il ne tenait qu'à vous, comme dit Thomas de Descartes, d'être le plus bel esprit du royaume. Dans votre noble et studieuse retraite, comme autrefois dans votre chaire de la Sorbonne, soyez tout entier à la philosophie. Mettez la dernière main à de grands monuments inachevés, prenez de nouveau l'empire sur la jeunesse, confondez les ennemis de la philosophie, forcez d'anciens adversaires à reconnaître enfin la pureté de vos doctrines. Quelle gloire ne vous est pas encore réservée, que de services la philosophie n'attend-elle pas encore de vous !

# AVERTISSEMENT.

Depuis longtemps j'ai travaillé à faire un ouvrage de l'esquisse incomplète qui a eu l'honneur de partager le prix sur la question du cartésianisme, mise au concours par l'Académie des Sciences morales et politiques, et que j'ai publiée, il y a douze ans, avec le titre d'*Histoire et critique de la révolution cartésienne* (1). Aujourd'hui, je n'ai plus ni l'excuse de la précipitation d'un concours, ni celle de la jeunesse, et mon sujet a perdu ce qu'il avait encore de nouveauté quand je l'ai traité pour la première fois. De nouveaux et plus nombreux secours ne m'ont pas manqué, mais souvent ils m'ont accablé par l'impossibilité d'égaler ce que d'autres avaient fait avant moi. Je citerai les *Fragments de philosophie cartésienne* par M. Cousin, l'*Essai sur l'histoire de la philosophie du XVII^e^ siècle* par Damiron, l'*Introduction à la traduction de Spinoza* par M. Saisset.

Malgré des lacunes que je n'ai pu combler, je crois que cet ouvrage est l'histoire la plus complète qui ait encore paru de la grande époque de la philosophie française. J'y donne quelques détails nouveaux sur Malebranche, sur ses maîtres et ses disciples, sur son influence particulière au sein de l'école cartésienne; je fais l'histoire du cartésianisme, non seulement dans le XVII^e^

(1) In-8. Paris. 1843, chez Joubert,

mais dans le XVIII[e] siècle, non seulement en France mais à l'étranger. Pour l'honneur de la France on ne sait pas encore assez combien s'est étendue au loin l'influence de notre Descartes dans toute l'Europe, et on a le tort de croire que la philosophie du XVIII[e] siècle a seule franchi nos frontières.

Le cartésianisme a rempli et, pour ainsi dire, pénétré tout le grand siècle. Non seulement la métaphysique et la physique, mais tous les ouvrages de l'esprit sont marqués de sa profonde empreinte. Il faut donc que ceux qui cultivent les lettres plutôt que la philosophie, l'étudient aussi, au moins comme une des plus grandes branches de notre littérature nationale, sous peine de n'en jamais comprendre qu' imparfaitement l'esprit et les idées.

Ceux-là encore devront l'étudier qui n'affectent de souci que pour la philosophie elle-même, et non pour son histoire. Aujourd'hui même le cartésianisme nous porte au cœur des questions qui s'agitent , qui s'agiteront toujours entre la philosophie et ses adversaires. Tous les jours nous le voyons, pas plus au XIX[e] qu'au XVII[e] siècle, on ne peut parler pour ou contre la philosophie sans parler pour ou contre Descartes. L'abbé Terrasson a eu raison de dire : l'ésprit de Descartes est l'esprit même de la philosophie.

Déjà un long espace de vie et bien des évènements se sont écoulés depuis que, pour la première fois, j'ai parlé de Descartes. Je lui demeure fidèle. Avec un peu plus de maturité, avec plus de recherches, on retrouvera dans cet ouvrage le même esprit et les mêmes doctrines.

# HISTOIRE

DE LA

# PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

## CHAPITRE I.

**Coup-d'œil sur l'état de la philosophie antérieurement à Descartes.—Influence de la renaissance des lettres sur la réforme philosophique. — Renouvellement des systèmes anciens.—L'autorité divisée et opposée à elle-même. — Lutte entre Aristote et Platon. — Lutte entre les divers commentateurs d'Aristote, entre le véritable Aristote et celui de la scholastique. — Hardiesse du péripatétisme pur. — Pomponat. — Antithèse démontrée d'Aristote et de l'Eglise. — Abolition de la philosophie d'Aristote demandée au nom de la foi.—Patricius.—Divers philosophes anciens opposés à Aristote.—Préjudice porté à la scholastique par le cicéronianisme. —Parallèle entre les limites de la réforme philosophique et celles de la réforme religieuse. — Premiers essais d'une philosophie indépendante. — Excès de l'idéalisme et de l'empirisme. — Ramus.—Bruno. — Vanini. — Campanella. — Visions du mysticisme. — Le scepticisme, dernier terme du mouvement philosophique du XVI^e siècle. — Montaigne. — Charron. —Sanchez.—Lamothe-Levayer.—Bacon, philosophe de la renaissance plutôt que père de la philosophie moderne. — Bacon, physicien plutôt que métaphysicien.—Descartes, seul père de la philosophie moderne.—Portrait des philosophes de la renaissance.—Le XVI^e siècle a détruit, mais n'a rien fondé. — Etat des esprits au commencement du XVII^e siècle. — Libertinage, athéisme de la littérature. — Mission de Descartes.**

Pour être juste envers Descartes, il faut connaître ce qui l'a immédiatement précédé. Comment, du sein de la confusion et des ténèbres de la philosophie du XVI^e siècle, a tout à coup brillé l'éclatante et pure lumière du *Discours de la Mé-*

*thode?* L'autorité des anciens régnait encore en philosophie; ou bien la raison, comme enivrée de sa liberté reconquise, sans méthode et sans règle, livrée à tous les caprices de l'imagination, à tous les emportements de la passion, se perdait, comme avant Socrate, dans des rêves sur l'universalité des choses; et voilà que tout à coup elle est irrésistiblement rappelée à l'étude d'elle-même et soumise à la plus sévère méthode. Des systèmes anciens plus ou moins infidèlement renouvelés; toutes les rêveries du néoplatonisme, de la cabale et du mysticisme, l'empirisme avec ses plus tristes conséquences, et, comme dernière conclusion, le scepticisme, tel était l'aspect de la scène philosophique au commencement du XVII[e] siècle. C'est alors que s'élève une philosophie qui, subjuguant toutes les intelligences, porte également remède aux excès de l'empirisme et du mysticisme, qui coupe court au scepticisme, et dans laquelle, sur le fondement d'une première vérité inébranlable, s'enchaînent toutes les grandes vérités nécessaires à la religion et à la morale. La face entière de la physique, comme celle de la métaphysique, est renouvelée. Où sont tous ces génies, tous ces démons dont l'imagination des alchimistes avait peuplé l'univers, ces entités mystérieuses, ces qualités occultes qui régnaient dans la science? Que sont devenues ces sciences par excellence du moyen âge et de la renaissance, l'alchimie, la magie, l'astrologie? Avec quelques lois générales du mouvement et avec la mécanique, Descartes les a pour jamais expulsées du domaine de la physique.

Mais, pour mieux apprécier l'œuvre de Descartes, il faut d'abord montrer que, si le XVI[e] siècle avait émancipé la raison, il n'avait pas su la régler, et que, s'il avait ruiné la scholastique, il ne l'avait pas remplacée.

Par la connaissance et la discussion des textes originaux, fruit de la renaissance des lettres grecques et latines, l'autorité en philosophie et en théologie fut d'abord contrôlée, opposée

à elle-même et affaiblie. La lutte fut vive entre Aristote, qui pendant si longtemps avait seul régné, et Platon rapporté de Constantinople et expliqué par les Grecs fuyant devant Mahomet ; elle ne le fut pas moins entre les partisans exclusifs des divers interprètes d'Aristote. Quel n'avait pas été l'étonnement des érudits du XV^e siècle, quand ils s'avisèrent de comparer le texte original d'Aristote, avec les traductions et les commentaires de la scholastique ! « J'ai comparé, disait Politien, l'Aristote grec avec l'Aristote germanique, c'est-à-dire, ce qu'il y a de plus éloquent avec ce qu'il y a de plus informe et de plus barbare, et j'ai vu avec douleur qu'Aristote n'était pas traduit du grec, mais dénaturé. » De là deux Aristote et une école de péripatéticiens purs opposés aux péripatéticiens de l'école, en Italie et en Allemagne. Le péripatétisme pur italien, qui a pour chef Pomponat et pour principaux théâtres Padoue et Bologne, se distingue par ses hardiesses qu'il met à couvert derrière Aristote. Par une singulière vicissitude, cette prétendue infaillibilité que l'Église venait d'attribuer à Aristote, cette autorité presque sacrée dont elle l'avait revêtu, la voilà retournée contre l'Église elle-même. Pomponat et son école se plaisent à montrer l'incompatibilité des dogmes d'Aristote et de ceux de l'Eglise. Que dit le véritable Aristote ? Que l'âme ne peut être immortelle, que Dieu n'est pas une providence, que le monde est éternel, qu'il n'y a point d'anges, point de démons, point de miracles. Pour ne laisser là-dessus aucun doute, Pomponat déploie la plus grande érudition et une ardeur extraordinaire, sauf à déclarer que, comme chrétien, il croit ce qu'il ne peut croire comme philosophe. L'esprit du maître anime les disciples. Son école est une école de laïques, de médecins, d'esprits forts, de libres penseurs, qui mettent de plus en plus en relief cette antithèse inattendue d'Aristote et de l'Église. Par eux, suivant la plainte de Melchior Canus au concile de Trente,

se répandent en Italie les dogmes empestés de la négation de l'immortalité de l'âme et de la providence. En vain protestent-ils qu'ils adorent, comme chrétiens, ce qu'ils brûlent, comme philosophes et péripatéticiens, leurs coups n'en sont pas moins dangereux; ils ébranlent à la fois deux autorités qui s'appuyaient l'une sur l'autre, la théologie et la philosophie scholastique, et par là ils provoquent l'esprit humain à une recherche plus approfondie et plus indépendante de la vérité.

Mais, quelle que soit la hardiesse de ces péripatéticiens purs d'Italie dans la première moitié du XVIe siècle, ils n'osent cependant s'affranchir de l'autorité des anciens; et s'ils attaquent la scholastique, c'est encore au nom d'Aristote, et non pas à celui de la raison. C'est aussi avec Aristote et au nom d'Aristote que Mélanchton fonde une philosophie nouvelle, à la place de la scholastique, dans les universités protestantes d'Allemagne. Mais le péripatétisme renouvelé par Mélanchton, présente d'autres caractères que celui de Pomponat. Sous l'influence de la réforme, Mélanchton s'efforce d'unir, au lieu d'opposer, la raison et la foi, et, en cas d'inconciliable opposition, c'est Aristote qu'il sacrifie. Le nouveau péripatétisme allemand se distingue encore par un certain éclectisme et par des emprunts à Platon, surtout en morale. Cependant, quel que soit le progrès de la réforme philosophique de Mélanchton par rapport à la scholastique, elle n'eut pas pour résultat le complet affranchissement de la raison humaine, et elle prolongea, même en Allemagne, l'empire d'Aristote plus longtemps qu'en aucun autre pays de l'Europe.

Mais, d'un autre côté, le péripatétisme italien, en mettant Aristote en opposition avec l'Eglise, a permis de l'attaquer avec impunité et succès par tous ceux qui ne veulent pas plus de l'Aristote pur que de celui de la scholastique. Ainsi, Patricius, au nom de la foi, supplie le pape et les théologiens d'abolir Aristote et de mettre à sa place son rival Pla-

ton, plus ou moins altéré par un mélange du néoplatonisme et des prétendues doctrines de Zoroastre, d'Hermès, des Chaldéens et des Egyptiens. Cette même passion, qui aveugle Patricius en faveur de la prétendue authenticité de ses auteurs de prédilection, l'éclaire dans la critique de l'authenticité des ouvrages d'Aristote. Au milieu des combats du platonisme et du péripatétisme, la passion elle-même avait engendré un commencement de critique, et déjà l'ordre et l'authenticité de plusieurs ouvrages d'Aristote avaient été mis en question par F. Pic de la Mirandole. La discussion se continua, sans faire beaucoup de progrès jusqu'à Patricius qui, le premier, réunit et discute tous les textes relatifs à la question et pose quelques-unes des vraies règles de cette critique, quoique, dans sa haine contre Aristote, il aboutisse lui-même à cette fausse conclusion, que de tous ses ouvrages, trois ou quatre seulement, qui sont les moins importants, portent le caractère de l'authenticité. Quel plus rude coup pour l'autorité presque sacrée d'Aristote que cette discussion sur l'authenticité de ses ouvrages?

Ce n'est pas seulement sous l'étendard de Platon, mais sous ceux de Parménide, d'Anaxagore, de Démocrite, de Zénon, d'Epicure et de Cicéron, qu'on marcha contre Aristote. Dans ce retour des esprits vers les monuments originaux de l'antiquité, toutes les écoles de l'ancienne Grèce semblèrent, l'une après l'autre, ressusciter. Bernardino Telesio, le précurseur de Bacon, le promoteur de la philosophie de la nature, le fondateur de cette académie télésienne qui est l'antécédent des grandes académies scientifiques que devaient organiser Descartes et Leibnitz, n'ose cependant pas attaquer Aristote en son propre nom, et abrite ses doctrines sous l'autorité de la physique de Parménide. C'est au nom de Zénon, de Sénèque et d'Epictète que Juste Lipse proteste contre la scholastique et la morale d'Aristote. Sébastien Basson, Chrysostôme Magnen entreprennent de faire revivre Démocrite vers la fin du XVIe siècle. Guillermet

de Bérigard, qui fut longtemps professeur en Italie, n'osant attaquer de front Aristote, qu'il est chargé d'enseigner, s'attache à développer et à justifier les opinions de ceux qu'il a attaqués et réfutés, principalement les doctrines des Ioniens et d'Anaxagore. Ainsi procède encore Gassendi lui-même renouvelant Epicure pour mettre sa propre doctrine sous l'autorité d'un ancien. Ce singulier retour aux philosophes anciens, à la veille même de la fin de leur règne, n'était pas un travail de pure érudition, une simple étude historique de la philosophie grecque, mais, avant tout, une œuvre d'opposition contre la scholastique.

Ce n'est pas seulement aux idées, mais aussi à la forme barbare de la scholastique, que les érudits de la renaissance firent la guerre avec l'antiquité renouvelée, et le discrédit de la forme vint encore rejaillir sur le fond. Quel ne fut pas l'enthousiasme des lettrés du XV^e^ siècle pour les chefs-d'œuvre de Rome, la plupart retrouvés à cette époque, et pour les chefs-d'œuvre d'Athènes qu'expliquaient à l'Italie les réfugiés de Constantinople! L'admiration pour la forme antique, et particulièrement pour la langue de Cicéron, n'eut point de bornes. Chacun s'appliqua à l'imiter et à la reproduire. On vit même cette imitation, souvent déplacée et trop minutieuse, dégénérer en une sorte de fétichisme, et il n'est pas besoin de rappeler ici les excès et les ridicules des cicéroniens du XVI^e^ siècle. Cependant, cette espèce de culte pour la langue et pour la grammaire avait alors une portée qu'il n'eut et qu'il n'aura peut-être jamais à aucune autre époque de l'histoire philosophique et littéraire du monde. L'amour de la belle langue de Cicéron, le dégoût des formes barbares de l'école, achevèrent de ruiner la scholastique dans l'esprit de tous les lettrés de la renaissance. « Que dirai-je, s'écrie Nizolius, de cette immensité de termes barbares et inouïs jusqu'à ce jour dont les dialecticiens latins ont souillé la philosophie par leur ignorance des choses et leur inhabileté dans

l'art de parler? Quel est celui qui a un peu fréquenté les écoles de ces philosophâtres et n'a pas entendu cent fois parler de potentialités, de quiddités, d'entités, d'eccéités, d'universalités, de formalités, de matérialités et de mille autres termes semblables? » Les élégances latines recueillies avec tant de soin par les érudits du XVe et du XVIe siècle, étaient autant de condamnations de la langue grossière et barbare de la scholastique. La grammaire elle-même était donc alors, en quelque sorte, révolutionnaire, elle conduisait au dégoût du fond par le dégoût de la forme. Aussi le mépris de la scholastique est-il un caractère commun des érudits et des philologues du XVe et du XVIe siècle. Dans leur commerce intime avec les anciens, ils se pénètrent de cet esprit d'indépendance qui avait animé autrefois les anciens eux-mêmes, ils apprennent à rougir des habitudes serviles de l'école, et ils hâtent de leurs vœux et de leurs travaux une réforme, non seulement dans la langue, mais dans la philosophie, dans la politique et dans la religion elle-même.

On peut comparer les limites où d'abord s'enferme la réforme philosophique avec celles de la réforme religieuse. La réforme religieuse se rattache aussi au travail philologique du XVe siècle par l'interprétation directe et la discussion des textes originaux, latins, grecs et hébraïques, qui en est le point de départ et le fondement. Les réformés opposent l'église primitive à l'église romaine, les textes originaux à la Vulgate, comme, au même temps, les philosophes opposent le péripatétisme pur au péripatétisme altéré de la scholastique, et l'Aristote d'Athènes à l'Aristote des cloîtres et des universités du moyen-âge. Si la réforme proclame le libre examen, elle le restreint dans les limites de l'interprétation vraie des écritures, comme la philosophie dans celle d'Aristote. Si elle attaque l'autorité, ce n'est qu'en lui opposant une autre autorité, et c'est avec des textes qu'elle combat des textes, de

même que les philosophes opposent les anciens aux anciens et Platon à Aristote.

Mais, après avoir lutté avec des autorités, la raison essaya de s'en passer et de marcher seule en avant. Ces premiers essais d'indépendance furent tentés par des esprits hardis et aventureux, tels que Ramus, Bruno, Vanini, Campanella, tous martyrs de leur entreprise héroïque. Au XVI^e^ siècle comme au XV^e^, c'est l'Italie qui joue le principal rôle dans l'histoire de la philosophie. De même que lui appartiennent ceux qui les premiers, au XV^e^ siècle, renouvelèrent le platonisme et l'aristotélisme, de même peut-elle se vanter d'avoir produit la plupart des réformateurs qui les premiers tentèrent de fonder une philosophie nouvelle, en secouant le joug non seulement d'Aristote, mais de toute autorité. Cependant, c'est à la France qu'appartient Ramus qui ne le cède à aucun autre, sinon pour la profondeur et l'originalité des doctrines, au moins pour l'héroïsme, l'éloquence, la dignité de la vie, et pour le nombre des disciples.

A Paris, au sein de la plus péripatéticienne des universités, et, pour ainsi dire, au centre même de son empire, Ramus ose attaquer Aristote. Aussi, que de fureurs il excite, que de luttes à soutenir, que d'embûches tendues, que d'affaires suscitées par d'infatigables et fanatiques adversaires, devant le Parlement, l'Université et le Conseil du roi! Des feux de joie accueillent un arrêt du Parlement qui le condamne au silence. « Il ne m'a manqué que la cigue, s'écriait-il dans un éloquent discours où il rappelait toutes les embûches de ses ennemis. » Hélas! elle ne devait pas lui manquer, et plus amère encore que celle de Socrate! Dans le IV^e^ livre des *Animadversiones*, il nous apprend comment il s'est délivré des ténèbres d'Aristote, et comment il a conçu la pensée d'une réforme philosophique. Après avoir, selon l'usage, passé trois ans et six mois à étudier les livres logiques d'Aristote, il se

mit à considérer à quoi tant de veilles lui avaient servi, et, en s'apercevant qu'il n'en avait retiré aucun fruit, quels ne furent pas son étonnement et sa douleur ! *Hei misero mihi ! ut obstupui, ut alte ingemui, ut me naturamque meam deploravi, ut infelici quodam miseroque fato et ingenio a musis prorsus abhorrenti me natum esse judicavi, qui nullum fructum ejus sapientiæ quæ tanta in Aristotelis logicis prædicaretur, percipere aut cernere tantis laboribus potuissem* ! Le même sentiment est exprimé par Descartes dans les premières pages du *Discours de la Méthode*. Mais, au lieu de se replier, comme Descartes, sur sa propre pensée, Ramus, pour dissiper cette ignorance, en revient encore aux livres des anciens, et c'est dans les *Dialogues* de Platon qu'il croit pour la première fois avoir trouvé la lumière. Il raconte que, dans les *Entretiens* de Socrate, il apprit une foule d'excellents préceptes et cette vraie méthode qui, de la définition du tout va à celle des parties, en éclairant chaque point par des définitions et des exemples. Il est ravi de voir Socrate, pour réfuter les fausses opinions, n'en appeler qu'au libre jugement. « Pourquoi donc, se dit-il, ne pas user un peu à l'égard d'Aristote de la méthode de Socrate ? *Quid plura* ? *cœpi egomet sic mecum cogitare* : *hem* ! *quid vetat paulisper socratizein* ? Il remercie Dieu de lui avoir envoyé un pilote tel que Platon qui l'a conduit au port où vainement il aspirait, battu par la tempête, et il confesse tout devoir à la lumière de sa méthode et à la liberté platonicienne de philosopher.

Mais il n'emprunte à Platon que la forme extérieure de la méthode et non la dialectique elle-même, car, à proprement parler, il n'a point de métaphysique. C'est par la logique que régnait surtout Aristote, c'est par là que Ramus veut l'attaquer et le perdre. Obscurité, confusion, défaut des divisions et des définitions, absence de but pratique, omission de l'induction si admirablement maniée par Socrate dans les *Dialogues*

de Platon, voilà ce que reproche sans cesse Ramus à Aristote. Lui-même, dans sa nouvelle logique, il s'écarte d'Aristote par la méthode d'enseignement, par le choix des termes, par les définitions et par les divisions, tantôt en suivant les traces de Platon, tantôt celles de Cicéron ou de Quintilien. Il définit la logique *ars bene disserendi*, et il en retranche tout ce qui lui paraît ne pas rentrer dans cette définition. D'ailleurs, abstraction faite de ce changement des termes et des divisions, le fond de sa logique ne diffère pas de celle d'Aristote. Il réduit, il simplifie, il éclaire Aristote, mais aux dépens de la rigueur, de la précision et de la profondeur. Ramus n'a fait preuve d'originalité et n'a exercé quelque influence salutaire sur les esprits que par le but pratique qu'il assigne à la logique et par la manière dont il l'enseignait. Si la logique est l'art de bien disserter, où mieux l'étudier que dans les hommes d'élite, poètes ou orateurs, qui ont excellé dans l'art de toucher et de persuader, en la prenant, pour ainsi dire, sur le fait et dans la nature elle-même? Aussi s'appliquait-il à faire sortir de l'analyse des plus beaux morceaux poétiques et oratoires les divers procédés de la logique et les diverses formes du raisonnement. Il excellait dans ces analyses, et, par cette nouveauté pleine de charmes, il attirait et séduisait les esprits dégoûtés de la sécheresse et des subtilités de la scholastique. De toutes ses innovations, c'est l'union de l'éloquence ou de la rhétorique avec la logique à laquelle Ramus semble attacher le plus d'importance, et c'est une de celles qui souleva contre lui le plus d'orages au sein de l'Université de Paris. En réunissant la rhétorique à la logique, il voulait la débarrasser de toutes les subtilités, de tous les termes obscurs et barbares de la scholastique pour lui faire parler la langue classique de Rome et la rendre attrayante et utile par des règles et des exemples tirés des orateurs et des poètes. Il fit plus encore pour rendre la dialectique populaire en l'écrivant en français, quatre-vingts ans avant

le *Discours de la Méthode*. C'est aussi un philosophe réformateur de la même époque, Jordano Bruno, qui, le premier en Italie, comme Ramus en France, fit parler la langue vulgaire à la philosophie. A cette préoccupation constante du but et des applications pratiques de la philosophie, nous reconnaissons encore dans Ramus un précurseur de Bacon et de Descartes. Remarquons aussi en lui un autre trait de l'esprit moderne, l'union de la philosophie avec les mathématiques, auxquelles il consacra une étude acharnée de quinze ans, et dont, par son testament, il fonda une chaire au collége de France. Ce même esprit de réforme, il l'a porté avec plus ou moins de profondeur dans toutes les sciences. En émancipant au prix de sa vie les esprits et les sciences du joug d'Aristote, en sécularisant pour ainsi dire la langue philosophique, en mettant en honneur la raison, l'expérience et le calcul, Ramus a pu préparer la réforme de la philosophie et de la physique, mais il laissait tout entière à ceux qui viendraient après lui la gloire de son accomplissement. Le péripatétisme même de l'Université de Paris ne fut qu'ébranlé et non pas abattu par la lutte héroïque de Ramus; et, en 1624, il provoquait encore de la part du Parlement un arrêt célèbre qui condamnait à mort quiconque enseignerait des maximes contre les auteurs anciens et approuvés. Mais cet arrêt atroce, qui ne put être exécuté, était comme un effort désespéré pour prolonger un empire qui de toutes parts menaçait ruine.

Il y a des éclairs dans Jordano Bruno, mais au sein de quelles ténèbres et de quel chaos! Il l'emporte sur Ramus par l'imagination et le génie; il n'est pas seulement un dialecticien et un orateur, mais un métaphysicien et un poète. Ses philosophes de prédilection dans l'antiquité sont Pythagore, Plotin et Platon, et, dans le moyen âge, Raymond Lulle. A l'exemple des Alexandrins, il puise indifféremment à toutes les sources de l'histoire et de la mythologie, du sacré et du profane.

Comme eux, il s'imagine découvrir des connaissances supérieures dans Zoroastre, les Mages, les Chaldéens et les Babyloniens. Mais, tout en s'inspirant de l'esprit idéaliste et mystique des Alexandrins, il reste lui-même. Nul, au XVIe siècle, plus hardiment que lui, n'a rejeté l'autorité, dédaignant même de s'abriter derrière la distinction de la raison et de la foi. L'infinité de l'univers, l'unité absolue des choses, voilà les idées dominantes de la philosophie de Bruno. Il va les prêcher d'université en université, en France, en Angleterre, en Italie, en Allemagne, courant les aventures philosophiques. Sans cesse, avec une admirable audace, une verve inépuisable, il oppose l'infinité de l'univers au petit monde d'Aristote et de l'Eglise. Pour prouver cette infinité, tantôt il se fonde sur le système de Copernic et tantôt sur l'infinité même de Dieu. La terre n'étant pas immobile au centre du monde, le soleil lui-même n'étant qu'un centre mobile et partiel, ne suit-il pas d'après Copernic que le monde n'a ni centre ni circonférence et qu'il est infini? L'univers est l'Olympe et le trône de la divinité. Si Dieu est un être illimité, son palais doit être sans bornes; si Dieu est éternel, si ses actes et ses années sont sans fin, les mondes sont innombrables et l'univers infini. La majesté de Dieu étant sans bornes, le nombre de ses ambassadeurs, c'est-à-dire des astres, sera lui-même sans bornes. Avec quel enthousiasme Bruno ne célèbre-t-il pas ces myriades de mondes, ces conciles d'étoiles, ces conclaves de soleils dont la pensée transporte son imagination! L'univers est nécessairement partout, parce qu'il est inconcevable que Dieu ait été absent en quelque endroit et oisif en quelque temps. Il méprise ces faux théologiens qui ne comprennent pas que l'infinité de l'univers peut seule s'accorder avec une religion dont la divinité infinie doit être infinie, non seulement en elle-même, mais dans l'espace et la durée. Il traite même la doctrine d'un monde fini de dogme impur que le diable seul a pu inventer. Le monde

de Bruno est donc infini, immense, immobile, parfait; mais où est son Dieu ? Il est au sein même de cet univers, ou plutôt il se confond avec lui.

En effet, c'est, selon Bruno, dans les formes de l'univers que Dieu se découvre à nous, qu'il se réfléchit avec toutes ses perfections, et c'est seulement dans ces formes que la philosophie peut le chercher et le montrer. Il est à la fois la cause et le principe de l'univers. Comme principe, il est le fondement intrinsèque et l'unique source possible de son existence, il reste inhérent aux actes qu'il opère, aux effets qu'il produit, c'est-à-dire, à tous les êtres, principe intérieur et force qui les maintient dans la vie. En même temps il est cause, cause efficace, cause formelle et cause finale. Il est cause efficiente, car il est l'être partout agissant, la force qui remplit et éclaire tout. La cause efficiente est aux œuvres de la nature ce que l'intelligence humaine est à la production de ses idées. C'est un artiste intérieur qui, de l'extérieur, donne la forme et la figure à la matière, fait sortir la tige des racines ou de la graine, les branches de la tige, les rameaux des branches et les bourgeons des rameaux. Il est aussi cause formelle, chaque acte raisonnable supposant un dessein qui est la forme de l'acte. Enfin, il est cause finale, car la cause finale est le but de la cause efficiente et formelle, et ce but est la perfection de l'univers, qui consiste en ce que toutes les formes parviennent à une existence réelle. Pénétré de la toute puissance de l'être divin, ce monde est le meilleur que puisse concevoir un observateur sans mélancolie et sans misanthropie. Ce qui par rapport à nous est défectueux, ne l'est pas par rapport à l'ensemble, et le musicien de l'univers a su rassembler toutes les voix extrêmes et moyennes pour en former un sublime concert.

Il y a donc dans le sein du Dieu de Bruno identité du principe et de la cause, identité de la cause efficiente, formelle ou finale. Dieu est l'âme, la forme, la vie de tout ce qui est, c'est lui

qui anime chaque particule de la nature; c'est lui qui constitue l'être, la vie et le mouvement de l'univers entier. Dieu, âme du monde, est à l'univers ce que notre âme est au corps humain. En la définissant, une simple puissance ou possibilité d'être, Bruno ramène la matière elle-même à l'unité avec le premier principe. En effet, le premier et le plus parfait des principes embrasse en lui tout ce qui existe, il peut être tout et il est réellement tout, il est donc à la fois formel et matériel. Force active, possibilité, réalité ne sont en lui qu'une unité indivisée et indivisible. L'infinie variété des choses ne constitue donc en elle-même qu'un seul et même être. Connaître, rechercher cette unité, voilà le but de toute philosophie. Comme tous les membres sont contenus indivisiblement dans la semence, de même toutes les formes sont enveloppées dans l'être un. Un être individuel n'est pas un être isolé, mais l'être pris isolément. Les êtres individuels ne sont que la substance unique sous des traits particuliers; tout ce qui différencie les genres et les espèces et caractérise les individus, tout ce qui ne prend naissance que pour périr, tout cela n'est pas l'être substantiel et absolu, mais les modes et les accidents de l'être. Bruno se plaît à rapprocher subtilement toutes les antithèses pour les faire s'évanouir au sein de cette unité absolue des choses et de l'identité des contraires. Cette unité absolue transporte et ravit son âme. Qui voit et possède cette unité, possède tout, qui n'a pu y parvenir n'a rien saisi, n'a rien compris.

Comment l'individualité humaine ne serait-elle pas nécessairement absorbée dans cette unité absolue? Mais il ne faut point s'attendre à rencontrer dans Bruno la rigueur géométrique de Spinoza. Malgré sa doctrine de l'unité absolue, il n'en proclame pas moins, en cent passages, la personnalité de l'homme et de Dieu, la liberté humaine et la divine providence, sans se mettre en peine de les concilier l'une avec l'autre. Tantôt il cache sa pensée sous des formes allégori-

ques, tantôt il prend les dehors d'une mystique inspiration, tantôt il raille, il est grossier, il est bouffon, tantôt il est poëte et tantôt il se perd dans toutes les subtilités de la scholastique et de l'art de Raymond Lulle. Quelle continuelle fermentation d'esprit, quelle abondance désordonnée ! Quelle intempérance d'images, de figures, d'allégories indistinctement puisées à toutes les sources de l'antiquité profane et sacrée ! Partout c'est l'imagination qui l'emporte sur la raison, partout même absence de règle et de méthode. Huet voudrait bien faire de Descartes un plagiaire de Bruno, mais tout au plus serait-il possible de supposer qu'il a pu s'en inspirer l'idée de l'infinité du monde.

Nous ne trouverons pas davantage ni la vraie philosophie, ni la vraie méthode dans Vanini et dans Campanella. Vanini ne mériterait guère d'attirer l'attention des historiens de la philosophie sans la terrible sentence du Parlement de Toulouse. Ce n'est que par sa fin tragique et non par le talent et le caractère qu'on peut le comparer à Bruno. Tout en se vantant d'être un enfant d'Aristote, il attaque non moins vivement la scholastique que Ramus et Bruno. En effet, son Aristote est celui de Pomponat, c'est-à-dire l'Aristote qui est incompatible avec la divine providence et avec l'immortalité de l'âme. Entre tous les philosophes, c'est Pomponat qu'il admire, Pomponat en qui Pythagore, dit-il, aurait affirmé que l'âme d'Averroës avait passé. Mais il manque de dignité dans la vie et de sérieux dans les doctrines. Comment croire à la bonne foi de cet adversaire de Luther, de cet apologiste de Moïse, de ce défenseur de l'existence de Dieu, de la providence et de la liberté, dans l'*Amphitheatrum*, qui, un an plus tard, dans un autre ouvrage, *De admirandis reginæ Deæque mortalium arcanis*, se moque de tout ce qu'il avait eu l'air de respecter et de défendre ? Il n'y a de sincère dans Vanini que la haine de l'église et un empirisme exces-

sif. Il identifie Dieu avec la nature, il affirme que c'est la forme même du monde qui le meut et non la volonté d'une intelligence. Il n'est pas moins évident qu'il ne croit ni à la spiritualité, ni à l'immortalité de l'âme. En morale, il est d'un épicuréisme grossier, et il transforme le vice et la vertu en des fruits nécessaires du tempérament et du climat. Il y a loin de Vanini, non seulement à Descartes, mais à Campanella et à Gassendi.

Quoique Campanella incline à l'empirisme, ce serait lui faire injure que de le comparer à Vanini, non seulement pour le caractère et pour le talent, mais aussi pour la doctrine. Ramus, Bruno, Vanini faisaient en même temps la guerre à l'église et à la scholastique, il n'en est pas de même de Campanella. C'est un adversaire très-sincère des hérétiques et des athées, et même un zélé défenseur des prétentions de la cour de Rome, un véritable ultramontain. Aussi les persécutions qu'il subit furent plutôt politiques que religieuses, et c'est à un pape qu'il dut la délivrance d'une longue et horrible captivité. Campanella attaque Aristote, comme Patricius, en opposant ses doctrines et surtout celles de l'éternité du monde avec les dogmes de l'église. Dans sa philosophie dépourvue d'unité, ce qui semble dominer, c'est un empirisme qui n'a rien de rigoureux, et qui s'allie parfois à un certain mysticisme. Il s'était d'abord attaché à Telesio, qu'il admirait, dit-il, dans un de ses ouvrages, *De libris propriis*, parce qu'il ne voulait pas s'en rapporter aux paroles des hommes, mais à la nature des choses. Son ambition fut d'étendre à la philosophie tout entière la réforme tentée par Telesio seulement dans la philosophie de la nature. Campanella distingue deux âmes : l'une spirituelle, *mens*, venant directement du sein de Dieu, et nous élevant, par l'extase, jusqu'aux choses d'en haut; l'autre, *anima*, principe de la connaissance naturelle, qui est un air chaud venant du soleil. C'est des sens qu'il fait dériver toute la

connaissance naturelle, *duce sensu philosophandum est* (1). Il cherche à démontrer que toutes les facultés de l'intelligence se ramènent à la sensation, que la mémoire n'est que la sensation renouvelée, et qu'avec la mémoire l'intelligence forme toutes les notions générales. Le sens seul nous donne certitude, parce que la connaissance par le sens a lieu, selon Campanella, dans l'objet présent lui-même.

A cette théorie sensualiste, il n'est pas facile de rattacher logiquement la métaphysique ou l'ontologie de Campanella. Dans le premier fait de conscience, il trouve contenus l'être ou le pouvoir, le connaître, le vouloir ou l'aimer, d'où il remonte immédiatement aux trois propriétés essentielles de l'être. Car ces réalités qui sont en nous, ou bien ne sont que des effets sans cause, ou doivent se retrouver sans limites dans la source infinie de notre être. Puissance, sagesse, amour, voilà donc les trois primalités de l'être qui se réfléchissent en nous et dans tous les être créés : « *Ens essentiatur potentia essendi*, *amore essendi*, *sapientia essendi* (1). Tous les êtres finis dérivent de ces trois primalités de l'être en même temps que du non être auquel, en tant que finis, ils participent nécessairement. Campanella veut prouver que les deux primalités de la connaissance et de l'amour se trouvent dans tous les êtres sans exception, tout comme la première primalité qui est l'être. C'est le principal objet de son ouvrage intitulé : *De sensu rerum*. Toutes les choses cherchent à se conserver, mais le pourraient-elles sans la connaissance de leur être et de tout ce qui lui est avantageux ou nuisible ? De même sans l'amour, pourraient-elles aimer leur être, ni travailler à le conserver ? Ainsi l'amour et la connaissance étant le principe de la conservation de l'être, doivent, selon Campanella, se retrouver

(1) Prodromus philosophiæ.

(2) Philosophiæ realis libri quatuor. Ad lectorem prælucidarium.

dans l'essence de tous les êtres. Il serait difficile d'imaginer la bizarrerie et la puérilité des preuves qu'il accumule et la crédulité avec laquelle il accepte les croyances populaires les plus grossières, pour arriver à conclure que le monde est un animal vivant, qu'il est tout entier vie, âme et sentiment. C'est par l'émanation qu'il fait dériver de l'unité infinie de Dieu la totalité des choses finies, à travers une multitude de schêmes et d'archétypes tous plus obscurs et plus arbitraires les uns que les autres. Partout il retrouve cette merveilleuse triade et il s'en sert pour expliquer rationnellement la Trinité. Il s'extasie sur la lumière dont sa triade éclaire toutes choses : *Admiratus sum quomodo illud difficillimum monotriadis arcanum sit omnium scientiarum illuminatio* (1). Dans sa physique et dans son astronomie, l'astrologie joue le principal rôle, il y donne même des recettes pour se préserver de l'influence mauvaise des astres.

Le sens commun ne brille assurément pas davantage dans la *Cité du soleil*, réminiscence malheureuse de la *République* de Platon. Il est impossible de tenir moins de compte de la liberté individuelle, de supprimer plus radicalement la propriété et la famille et de se mettre en une contradiction plus absolue avec le but véritable de la vie humaine. Dans l'esprit de Campanella, comme dans celui de la plupart des philosophes de cette époque, la faiblesse, la crédulité, la superstition s'allient à la force et à l'audace. Campanella, mort en 1639, non seulement croit encore à l'astrologie, mais même il la pratique; il tirait l'horoscope du Dauphin, fils de Louis XIII, au même temps que Descartes publiait le *Discours de la Méthode*. Il ne faut donc pas s'étonner du jugement sévère qu'en porte Descartes dans une de ses lettres : « Il y a quinze ans que j'ai lu le *de sensu rerum* du même auteur,

(1) Philosophiæ realis quæstiones physiologicæ, (lib. 38, art. 1).

avec quelques autres traités, et peut-être celui-ci était-il du nombre. Mais j'avais d'abord trouvé si peu de solidité dans son esprit que je n'en ai rien gardé dans ma mémoire. Je ne saurais maintenant en dire autre chose sinon que ceux qui s'égarent en essayant de suivre des chemins extraordinaires, me paraissent moins excusables que ceux qui ne s'égarent qu'en compagnie. »

Tels furent les égarements et les excès de l'idéalisme et de l'empirisme dans le XVI^e siècle, soit qu'ils se manifestent par le renouvellement de systèmes antiques, soit qu'ils osent se produire par des tentatives originales. Encore moins trouverons-nous la règle et la méthode dans le mysticisme. Jamais le mysticisme n'avait cessé d'exister à côté ou au sein même de la scholastique; mais il se développe, il prend une plus grande place et une existence plus indépendante dans la philosophie de la renaissance. Du mysticisme vinrent aussi, à cette époque, l'ébranlement et l'émancipation, sinon la méthode et la lumière. Avec une grande indépendance dans le fond, le mysticisme de la renaissance n'ose cependant se produire avec la même indépendance dans la forme et dans la méthode extérieure. Il prétend puiser ses plus hardies doctrines dans la doctrine mystérieuse, antique et vénérée de la cabale, et se rattacher au texte même des Écritures, tout en se mettant fort à son aise au moyen de l'interprétation allégorique. La doctrine de l'émanation, une âme universelle du monde, l'absorption de l'homme en Dieu, et de Dieu dans la nature, voilà ce qu'on retrouve au fond de presque tous les systèmes mystiques du XVI^e siècle et du commencement du XVII^e. Les philosophes mystiques de la renaissance ne sont pas les moins ardents à attaquer Aristote et la scholastique, mais en même temps ils attaquent la raison et la philosophie. C'est par l'interprétation la plus arbitraire des textes sacrés, par les songes, les visions, l'extase, les révélations

divines particulières, qu'ils cherchent toute vérité ; ils sont crédules et superstitieux à l'excès. Non seulement Cardan croit aux songes et à la divination; mais il se vante de voir des fantômes, de converser avec un génier familier, d'avoir des extases à volonté. Boehm raconte que son esprit astral, à l'aspect subit d'un vase d'étain, a été transporté au centre intime de la terre, et tellement pénétré de la lumière divine, qu'il voyait clair dans l'essence de toute créature. François Van Helmont voyait son âme hors de lui sous forme d'un point lumineux et conversait avec elle. Voulait-il découvrir un rapport, une vérité quelconque, il cherchait à s'en faire une image sensible, avec laquelle il s'endormait de manière à la revoir en songe. Or, à l'en croire, il est merveilleux combien il a été éclairé par de pareilles visions, surtout, ajoute-t-il, lorsqu'il était à jeun. Quel prodigieux débordement d'imagination dans cette série de degrés d'émanation qu'ils inventent et multiplient à plaisir ! Comment s'orienter dans ce dédale de séphiroths, d'essences, de générations de toute sorte ? Comment compter tous ces anges, ces démons, ces lutins, ces gnomes, ces sylvains, ces salamandres, ces ondines, ces archées, qu'ils font intervenir pour l'explication de tous les phénomènes, et dont ils peuplent la terre, l'air, le feu, l'eau et tous les corps organisés ? Ajoutez les analogies, les sympathies ou les antipathies les plus arbitraires, les plus bizarres entre le premier et le deuxième ciel, entre le deuxième et le troisième, entre le macrocosme et le microcosme, entre toutes les parties du corps de l'homme et le reste entier de l'univers, et vous aurez une idée de la science et des principes de ces mystiques. Quel abîme entre cette physique mystique et la physique mathémathique de Descartes ! Quelle révolution profonde fera dans la science de la nature cette admirable conception de l'explication universelle de tous les phénomènes par des lois générales du mouvement !

Cependant, chose étrange au premier abord, la science expérimentale par excellence, la chimie moderne sortira en grande partie de ce mysticisme qui semble antipathique à toute espèce d'expérience. En effet, comme le mysticisme alexandrin d'où il relève, le mysticisme du XVI^e siècle ne se borne pas à attendre dans la contemplation la voix et la lumière divine, il lui va au-devant, il la provoque par la théurgie, par la magie diabolique ou angélique, par l'évocation des esprits, par des recettes et des pratiques merveilleuses. C'est ainsi qu'il donne les mains à l'alchimie, à la magie, à l'astrologie; c'est ainsi qu'au sein même des écoles mystiques se sont accomplis, dans le XVI^e siècle, ces grands travaux des alchimistes qui devaient servir de fondement à la chimie moderne. Sans doute, les adeptes du mysticisme n'ont pas réussi à évoquer les esprits célestes ou infernaux, ils n'ont pas trouvé la pierre philosophale; mais, en multipliant les expériences, ils ont trouvé, ce qui vaut mieux, les propriétés, les combinaisons d'un grand nombre de corps, et par là ils ont augmenté le pouvoir de l'homme sur la nature, et préparé les merveilles de l'industrie moderne. De même que le mysticisme, à son insu, a servi la cause de l'expérience, de même aussi, quoiqu'il prétende faire tout dériver de l'unique source d'une révélation divine, il a servi la cause de l'émancipation de la raison, soit par ses vives attaques contre le formalisme scholastique et théologique, soit par l'audace de ses rêves métaphysiques, soit par la liberté de ses interprétations allégoriques des Écritures, qui ont ouvert la voie à la liberté d'une interprétation rationaliste.

A la fin du XVI^e siècle, apparaît le scepticisme inconnu à la scholastique, comme dernière conclusion de ce désordre des idées philosophiques. Il apparaît d'autant plus dangereux qu'il a trouvé dans Montaigne le plus séduisant et le plus habile des interprètes. Revêtu d'attrayantes couleurs, de vives

Mais Bacon n'a-t-il pas précédé Descartes, et dans plus d'une histoire de la philosophie ne partage-t-il pas avec lui l'honneur du titre de père de la philosophie moderne ? Il nous semble que Bacon ne mérite pas un si grand honneur, et qu'il ne peut soutenir la comparaison avec Descartes ni par le génie, ni par l'influence, ni comme métaphysicien, ni comme physicien, ni comme chef d'école. Dans ce qu'on appelle la philosophie de Bacon, je cherche en vain quelque chose qui mérite le nom de métaphysique, c'est-à-dire, un enchaînement de principes et de conséquences sur Dieu, l'homme et la nature. Bacon n'estime et ne connaît d'autre philosophie que la philosophie de la nature, et par métaphysique il n'entend que la recherche des essences ou des principes des propriétés matérielles des choses, c'est-à-dire, une sorte de complément de la physique. Aussi quelle n'est pas la faiblesse, la confusion des rares aperçus sur Dieu et sur l'homme qu'on rencontre dans la classification du *De Augmentis !* Il croit que l'homme ne se connaît lui-même que par un rayon réfléchi, et ainsi il méconnaît la nature de l'observation interne. Il admet deux âmes, l'une sensible et matérielle, l'autre intelligente. Cette âme intelligente est-elle aussi matérielle, ou bien est-elle spirituelle ? Bacon ne veut pas trancher la question, mais il lui semble que les recherches sur la nature de cette âme sont fort peu avancées, et que cette étude est plutôt du domaine de la théologie que de la philosophie. Que nous sommes loin de Descartes, pour la théologie naturelle, il renvoie à la Bible, n'y voyant que des lacunes ou bien des empiètements sur la foi. Je lui conteste même le titre de chef de l'école sensualiste qu'on lui donne le plus ordinairement en regard de Descartes chef de l'école idéaliste. Descartes peut se vanter de la plus belle et de la plus forte lignée philosophique, mais Bacon n'en a réellement engendré aucune, et ce n'est qu'après coup et d'une manière, pour ainsi dire, artificielle qu'on en a fait le

chef d'une grande école philosophique. Qu'est-ce que le sensualisme? Une certaine solution de la question de l'origine des idées; or Bacon ne s'est pas même posé cette question. Un vague empirisme qui se manifeste par un certain nombre de passages suspects et surtout par la préoccupation exclusive de la réalité sensible, voilà l'unique lien qui rattache Bacon à l'école sensualiste du XVII[e] et du XVIII[e] siècle. La philosophie du XVIII[e] siècle en a fait son père adoptif pour se placer sous le patronage d'un grand nom, mais je nie qu'il en soit le père naturel. C'est à Hobbes en Angleterre, c'est à Gassendi en France, et non à Bacon, qu'appartient le titre de chef de l'école sensualiste.

Mettrons-nous donc Bacon en parallèle avec Descartes comme physicien et comme inventeur d'une méthode scientifique? Il est vrai qu'il a donné de sages et d'utiles préceptes pour une observation attentive des phénomènes, pour l'induction des causes et des lois. Mais de quelle vue nouvelle a-t-il éclairé l'ensemble de la nature, et de quel instrument nouveau a-t-il armé l'esprit pour l'aider à y pénétrer plus avant? Quelle branche des sciences physiques porte la trace évidente d'une direction forte et spéciale imprimée par Bacon? Doit-on donc compter comme ses disciples tous ceux qui ont observé et fait des expériences, sous le prétexte qu'il a prescrit d'observer et de faire des expériences, comme si on n'avait pas observé et fait de grandes découvertes avant Bacon? Ajoutons qu'il s'est trompé sur le but de la science et qu'en le plaçant dans la transmutation des essences, il la ramenait à l'alchimie et à la pierre philosophale. S'il a décrit et recommandé l'observation, il n'a pas même soupçonné l'instrument plus puissant du calcul, ni la fécondité de l'union des mathématiques avec la physique. Non seulement il ignorait, mais il méprisait les mathématiques, et, toute sa vie, il a dédaigneusement repoussé le système de Copernic, quoiqu'il

eût été démontré et défendu avec un grand éclat par Bruno à Londres et à Oxford, et quoique déjà il eût reçu des découvertes de Keppler une éclatante confirmation. Si donc le successeur ou le contemporain des Tartaglia, des Cardan, des de Viète, des Copernic, des Tycho-Brahé, des Keppler, des Galilée s'est cru au milieu des ténèbres, c'est que ses yeux n'ont pas su voir la lumière. Bacon, plus encore que Descartes, fut injuste à l'égard de ses prédécesseurs et de ses contemporains, et sans avoir l'excuse de la grandeur de ses propres découvertes.

Bacon ne le cède pas moins à Descartes par l'influence que par le génie. Il semble à peine avoir été connu des savants et des philosophes qui sont venus immédiatement après lui, même dans sa patrie. Parmi ceux qui ont un nom illustre, je ne connais, au XVII^e siècle, que Gassendi qui l'admire. A peine Descartes en fait-il mention dans trois ou quatre passages de ses lettres. Son nom ne se trouve pas dans les ouvrages de Newton, il n'est qu'une seule fois dans Locke, et encore n'est-il pas cité comme philosophe, mais comme historien. Un de ses grands admirateurs du XVIII^e siècle, Condorcet, est obligé d'avouer que son influence a été nulle sur la marche des sciences.

Cependant nous ne voulons pas, comme M. de Maistre, rabaisser injustement Bacon. Bacon est pour nous plus qu'un bel esprit, c'est un grand esprit. Nous admirons la sagacité de la plupart de ses critiques et de ses préceptes, nous admirons ses justes indications des *Desiderata* que la science doit combler, et des pays qui demeurent à découvrir sur la carte du globe intellectuel. Bacon est, pour ainsi dire, le prophète inspiré des merveilles de la science et de l'industrie moderne et de l'amélioration par leurs progrès des conditions d'existence de l'humanité en ce monde. Comment ne pas être frappé de cet amour si vif, de cet enthousiasme si sincère pour la science

qui anime toutes les pages brillantes qu'il a écrites ? Mais nous ne pouvons reconnaître en lui un génie créateur du premier ordre, ni le placer à côté de Descartes. Il est sans doute bien au-dessus de Telesio et de Campanella, mais par le vague et la confusion de ses idées en métaphysique, et même par quelques-unes de ses vues sur le but de la science et sur la transmutation des essences, Bacon est encore un philosophe de la renaissance plutôt qu'un des pères de la philosophie moderne.

Tel était donc l'état de la philosophie antérieurement à Descartes, et tels étaient les fruits du mouvement philosophique du XVI^e^ siècle. A ne considérer que ces fruits, il faudrait en porter un jugement sévère ; aussi, si la philosophie de la renaissance a bien mérité de la philosophie moderne, c'est pour avoir brisé les lourdes et antiques chaînes de l'autorité, et non pour ses doctrines. Par là seulement les philosophes de la renaissance ont droit à notre admiration et à notre reconnaissance. Pour la conquête de cette indépendance, que n'ont-ils pas bravé, que n'ont-ils pas souffert ? Aristote et l'église, l'exil, la prison, le martyre ! Voici en quels traits énergiques et vrais l'un d'entre eux, Pomponat, à dépeint la tragique destinée du philosophe de la renaissance : « Le philosophe, dit-il, est semblable à Prométhée, la soif de la vérité le consume, il est honni de tous comme un insensé, les inquisiteurs le persécutent, il sert de spectacle au peuple, et voilà les avantages et les récompenses de la philosophie. » Quels traits Pomponat n'aurait-il pas ajoutés à ce tableau, s'il avait connu la vie et la mort de Ramus, Giordano Bruno, Campanella et Vanini ?

Tel est bien le portrait des philosophes du XVI^e^ siècle. En vrais chevaliers errants de la philosophie, ils vont d'université en université, rompant des lances contre Aristote. Poursuivis de ville en ville par la terrible accusation d'impiété et d'athéisme, ils n'ont point de demeure fixe sur la terre. Pour assouvir

## CHAPITRE II.

Considérations générales sur la vie, le dessein, les qualités d'esprit et de conduite de Descartes. — Histoire de son esprit d'après le *Discours de la Méthode*. — Dégout de toutes les sciences, sauf les mathématiques. — Abandon des livres et des maîtres pour étudier dans le grand livre du monde. — Voyages et campagnes. — Projet d'une réforme philosophique. — Résolution de se dépouiller de toutes les opinions précédemment reçues. — Règles de logique pour retrouver la certitude. — Morale par provision. — Motifs de sa retraite en Hollande. — Réforme générale de la philosophie. — Audace de la pensée de Descartes. — Mépris de l'histoire et du passé qu'il transmet à ses disciples. — Discussion sur l'ignorance réelle ou feinte de Descartes. — Esprit de conduite. — Protestations contre toute pensée de réforme politique ou religieuse. — Règle de la distinction des vérités de la raison et de la foi. — Infractions de Descartes à cette règle. — En quel sens il l'entend. — Avances inutiles aux Jésuites. — Espoir de substituer sa philosophie dans les écoles à celle d'Aristote. — Essai d'une exposition populaire de sa philosophie. — Le *Discours de la Méthode* écrit en français. — Descartes écrivain. — Sa mort en Suède. — Translation à Paris de ses restes mortels. — Enthousiasme de ses disciples.

René Descartes naquit en 1596, dans un village de la Touraine, situé entre Tours et Poitiers. Sa famille était noble, et il reçut en naissant le titre de seigneur du Perron. Je ne veux pas faire la biographie de Descartes, mais indiquer les caractères les plus généraux de sa vie et les qualités principales

d'esprit et de conduite par lesquelles il a réussi à fonder sur les ruines de la scholastique une philosophie nouvelle (1). Dans les deux premières parties du *Discours de la Méthode*, il raconte lui-même avec autant de simplicité que de grandeur l'histoire de son esprit. Il fit ses études au collége de la Flèche, sous la direction des Jésuites. « J'ai été nourri aux lettres dès mon enfance, et pour ce qu'on me persuadait que par leur moyen on pouvait acquérir une connaissance claire et assurée de tout ce qui est utile à la vie, j'avais un extrême désir de les apprendre. » Puis il raconte comment il a été déçu, ne trouvant partout que contradiction et incertitude, et pas une seule doctrine telle qu'on lui avait fait espérer, sauf les mathématiques. Charmé par leur clarté et leur évidence, il s'y livre avec ardeur, et avant d'avoir quitté les bancs, il avait perfectionné l'algèbre, et était déjà un grand mathématicien. Quant

(1) Le meilleur et le plus complet biographe de Descartes est Baillet. Il a publié en 1691 la Vie de Descartes en 2 vol. in-4°. L'année suivante, il en a donné un abrégé en un vol. in-12. Cet ouvrage abonde en détails intéressants sur la vie et les ouvrages de Descartes, mais Baillet est malheureusement dépourvu de sens critique et d'esprit philosophique. De là beaucoup d'inexactitudes, d'anecdotes suspectes, de minuties, tandis qu'on n'y trouve aucune considération générale sur l'état dans lequel Descartes a trouvé la philosophie et sur l'état dans lequel il l'a laissée en France et en Hollande. Avant Baillet, un autre Français, Pierre Borel, médecin de Castres, avait écrit une vie de Descartes : *Renati Cartesii summi philosophi Compendium*, publié à Castres en 1653. Mais cette vie est très-courte, incomplète, sans ordre ; elle a été rédigée sur ouï dire et n'a de remarquable que l'enthousiasme de l'auteur pour Descartes. En dehors de la France, Daniel Lipstorpius, professeur à l'Université de Lubeck, a publié en 1653 un fragment sur la vie de Descartes dans ses *Specimina philosophiæ*, in-4°, Lugd.-Batav., et Jean Tepelius a fait paraître à Nuremberg, en 1664, *Historia philosophiæ cartesianæ*, in-12, qui n'est qu'une brochure et dont un seul chapitre, fort incomplet comme tout le reste, est consacré à la vie de Descartes.

à la philosophie, il n'y trouvait rien qui ne fût sujet à dispute, et comme elle enferme les principes de toutes les autres sciences, il jugeait que rien de solide n'avait pu être bâti sur des fondements aussi peu fermes. Ainsi, dès le collége, Descartes avait sondé les principes de la certitude humaine et conçu la pensée d'une réforme dans la philosophie et dans toutes les sciences.

Mécontent des docteurs et des livres, il les abandonne aussitôt que l'âge lui permet de s'affranchir de la tutelle de ses maîtres, résolu à ne plus chercher la science qu'en lui-même ou bien dans le grand livre du monde. C'est dans ce grand livre que d'abord il étudie : « J'employai, dit-il, le reste de ma jeunesse à voyager, à voir des cours et des armées, à fréquenter des gens de diverses humeurs et conditions, à recueillir diverses expériences et à faire telle réflexion sur les choses qui se présentaient que j'en pusse tirer quelque profit. » Après avoir passé quelque temps à Paris où bientôt l'amour de la science l'avait emporté sur celui des plaisirs de son âge, il s'engage comme volontaire au service de divers princes de l'Allemagne, ne recevant aucune paie afin de conserver toute son indépendance. Mais, dans les camps comme à Paris, c'est la science de l'homme et de la nature qui l'absorbe tout entier. Jusqu'au milieu des combats, il observe froidement le cœur humain et les passions que la vie des camps et la guerre mettent en évidence, il étudie la construction des machines de guerre qui battent les remparts et les lois des forces qui les font mouvoir. Il songe à Tycho-Brahé dans Prague prise d'assaut, comme plus tard un autre soldat philosophe, Vauvenargues, y songea à Descartes. « Je ne fis autre chose, dit-il, pendant neuf années, que de rouler çà et là dans le monde, tâchant d'y être spectateur plutôt qu'acteur dans les comédies qui s'y jouent. » Au commencement de 1619, lorsqu'il était au service de l'électeur de Bavière, l'hiver l'arrêta en un quar-

tier où, comme il le raconte, ne trouvant aucune conversation qui le divertît, et n'étant troublé par aucuns soins ni passions, il demeurait seul enfermé tout le jour, ayant tout le loisir de s'entretenir avec ses propres pensées. C'est là qu'il prend la résolution de se dépouiller de toutes les opinions reçues autrefois dans sa créance, pour ne plus les y admettre qu'ajustées au niveau de la raison ; c'est là qu'il a jeté les fondements du *Discours de la Méthode.* D'abord, il se trace à lui-même les règles d'esprit et de conduite par lesquelles il doit se diriger pour atteindre le but. Au lieu de ce grand nombre de préceptes dont la logique est composée, il croit qu'il lui suffira des quatre suivants, pourvu qu'il prenne une ferme et constante résolution de ne manquer pas une seule fois à les observer : 1° ne jamais recevoir aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment pour telle; 2° de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre ; 3° de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples, pour monter peu à peu, comme par degrés, jusqu'à la connaissance des plus composés ; 4° faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre. Le développement de ces règles se trouve dans les *Règles pour la direction de l'esprit.* Il est impossible d'en méconnaître l'excellence. La première pose dans l'évidence seule le signe de la vérité, c'est le principe même de toute la méthode cartésienne. Les trois autres prescrivent les conditions essentielles sans lesquelles on ne peut obtenir l'évidence, et résument parfaitement le procédé général que l'esprit doit suivre dans toute recherche scientifique et dans toute méthode.

A cette méthode absolue, pour bien diriger la pensée, Descartes ajoute une méthode provisoire pour se guider prudemment dans la vie suivant la plus grande probabilité, jusqu'à

ce qu'il ait retrouvé la certitude. Cette méthode se compose de quelques simples maximes de sagesse et de prudence vulgaire, ce n'est suivant l'expression de Descartes, qu'une morale par provision, où il cherche un abri en attendant qu'il ait relevé du milieu des ruines accumulées par le doute méthodique, l'édifice définitif de la science. 1° rester fidèle aux lois et à la religion de son pays : 2° être le plus ferme et le plus déterminé dans ses actions qu'il pourrait, et ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, y étant une fois déterminé, que si elles étaient très-assurées ; 3° tâcher toujours plutôt à se vaincre que la fortune et à changer ses désirs plutôt que l'ordre du monde, voilà les trois règles auxquelles il réduit sa morale par provision et auxquelles il a conformé sa vie, n'ayant jamais manqué ni de cette prudence dans la conduite, ni de cette fermeté de résolution qu'il se prescrit à lui-même. Pour conclusion de cette morale, après avoir examiné les diverses occupations des hommes, afin d'en rechercher la meilleure, il s'assure qu'il ne pouvait mieux faire que de continuer en celle-là même où il se trouvait, c'est-à-dire, que d'employer toute sa vie à cultiver sa raison et à avancer autant qu'il le pourrait en la connaissance de la vérité, suivant la méthode qu'il s'était prescrite.

Avant de mettre à exécution cette grande réforme, il recommence à voyager et parcourt encore le monde pendant neuf années. Il fréquente la société des gens du monde, se mêlant à tous les divertissements honnêtes, mais sans jamais abandonner son dessein, « et profitant, dit-il, en la connaissance de la vérité peut-être plus que s'il n'eût fait que lire des livres ou fréquenter des gens de lettres. » Enfin, sentant son esprit mûr pour cette réforme depuis si longtemps méditée, il quitte sa patrie et ses amis, et va chercher en Hollande, où il ne connaît personne, une retraite pro-

fonde, un climat plus froid que celui de Paris, qu'il accuse de porter son esprit aux chimères, et peut-être aussi une liberté philosophique plus grande qu'en France. La Hollande où la philosophie et la presse étaient plus libres qu'en aucun autre pays de l'Europe, a eu la gloire d'être la seconde patrie de Descartes, comme aussi de tant de libres penseurs et d'illustres réfugiés, pendant le XVII^e^ siècle. Descartes y a vécu vingt ans dans la solitude, absorbé par les spéculations philosophiques. On a peine à l'y suivre dans ses fréquents changements de résidence, tantôt déterminés par le seul motif d'échapper aux lettres et aux visites importunes, tantôt pour veiller par lui-même à l'impression d'un ouvrage, tantôt pour aider de ses leçons et de ses conseils des professeurs qui avaient goûté sa doctrine et travaillaient déjà à substituer sa philosophie à celle d'Aristote, dans quelques Universités.

Là, même à Amsterdam, « parmi la foule d'un grand peuple fort actif et plus soigneux de ses propres affaires que curieux de celles d'autrui, sans manquer d'aucune des commodités qui sont dans les villes les plus fréquentées, j'ai pu vivre, dit-il, aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés. » Cependant au milieu de cette solitude, par l'intermédiaire de Mersenne, son condisciple au collége de La Flèche et le plus ancien de ses amis, il est en relation avec les savants de tous les pays, et ne demeure étranger à aucune découverte, ni à aucune recherche. C'est Mersenne qui transmet à Descartes tous les problèmes, toutes les objections des mathématiciens, des philosophes et des théologiens, et c'est à lui que Descartes fait passer les réponses et les solutions. Mais, entraîné par la plus ardente curiosité scientifique, Mersenne ne se borne pas à transmettre les objections, lui-même il les provoque, il met aux prises les amours-propres, il excite des rivalités, il échange de vrais cartels scientifiques avec un zèle que Descartes dut quelquefois modérer,

les Jésuites ? Baillet va jusqu'à dire que saint Thomas était son auteur favori, en ajoutant, il est vrai, que c'est l'unique théologien qu'il eût jamais voulu étudier (1). Enfin, de son propre aveu, Descartes avait beaucoup lu, au moins étant au collége : « J'avais parcouru tous les livres traitant des sciences qu'on estime les plus curieuses et les plus rares qui m'étaient tombés dans les mains (2). »

A ce mépris du passé, Descartes joint une confiance en ses propres forces qui est un caractère non moins général de tous les grands révolutionnaires. Il prétend philosopher comme si jamais personne n'avait philosophé avant lui, rien n'a été fait jusqu'à lui, tout demeure à faire, voilà ce qu'il déclare dans les premières pages du *Discours de la Méthode*, et il termine les *Principes* en disant : « Qu'il n'y a aucun phénomène en la nature qui ne soit compris en ce qui a été expliqué dans ce traité. » C'est-à-dire qu'il ne laisse plus rien à faire. De là cette disposition à méconnaître les découvertes et le génie de ses prédécesseurs et de ses contemporains, même de Galilée, auquel il n'accorde que le médiocre éloge d'avoir philosophé un peu mieux que le vulgaire.

Mais à l'audace de l'entreprise et de la pensée, il ajoute la prudence et les sages ménagements qui en assurent le succès. Il faut remarquer le rare esprit de conduite, la connaissance du cœur humain dont il fait preuve dans les conseils qu'il donne à son fougueux disciple Régius. Je cite la recommandation de ne jamais proposer d'opinions nouvelles comme nouvelles, et de se contenter d'employer les raisons nouvelles

(1) Il parait, en effet, avoir entièrement ignoré saint Augustin, malgré les analogies de sa doctrine. Ce sont des critiques bienveillants ou des disciples qui lui ont appris ces analogies et révélé l'avantage qu'il pourrait en tirer contre ses adversaires.

(2) *Discours de la Méthode*, 1re part.

avec les moyens de les faire goûter : « Qu'était-il nécessaire que vous allassiez rejeter si publiquement les formes substantielles et les qualités réelles ? Ne vous souveniez-vous pas que j'avais déclaré en termes exprès dans mon *Traité des météores* que je ne les rejetais pas et que je ne prétendais pas les nier, mais seulement qu'elles n'étaient pas nécessaires pour expliquer ma pensée et que je pouvais sans elles faire comprendre mes raisons ? » S'il évite de paraître novateur en métaphysique, à plus forte raison en politique et en religion, soit dans l'intérêt de son propre repos, soit dans celui du succès de sa doctrine. De là ce reproche de quelques-uns de ses adversaires de tenir plus encore au repos de sa personne qu'à la gloire et à la vérité. Dans le *Discours de la Méthode*, il proteste contre toute pensée de réforme politique ou religieuse. Il remarque bien des difficultés à réformer son esprit, « mais elles ne sont pas comparables à celles qui se trouvent en la réformation des moindres choses qui touchent le public. » Il ne veut pas qu'on le confonde avec ces humeurs brouillonnes et inquiètes qui n'étant pas appelées ni par leur naissance, ni par leur fortune au maniement des affaires publiques ne laissent pas d'y faire en idée quelque nouvelle réformation ; « et si je pensais qu'il y eût la moindre chose en cet écrit par laquelle on pût me soupçonner de cette folie, je serais très marri qu'il fût publié. »

Aussi, la première règle de sa morale par provision est-elle d'obéir aux lois et aux coutumes de son pays, en retenant constamment la religion suivant laquelle Dieu lui a fait la grâce d'être instruit dès son enfance. S'il proteste contre toute pensée de réformation dans l'Etat, plus vivement encore proteste-t-il contre toute pensée de réformation dans l'Église. J'ai la religion du roi ou j'ai la religion de ma nourrice, voilà ce qu'il se contente de répondre au théologien réformé Revius, qui le presse d'examiner avec autant d'application les fonde-

ments de sa religion que ceux de la philosophie (1). De la réprobation universelle, dans laquelle il enveloppe d'abord toutes les sciences, il a bien soin d'excepter la théologie en même temps que les mathématiques : « Je révérais, dit-il, notre théologie et je prétendais autant qu'aucun autre à gagner le ciel, mais ayant appris, comme chose très assurée que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités révélées qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements et je pensais que pour entreprendre de les examiner et y réussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel et d'être plus qu'homme (2). » Tout d'abord il met à l'écart de son doute méthodique les vérités de la foi, et il les enferme à part comme en une arche sainte (3). Par le même motif, il se refuse à traiter expressément ni de l'immortalité de l'âme, ni de son état dans la vie future, ni même de pures questions de morale. Il écrit à M. Chanut : « Messieurs les régents sont si animés contre moi à cause des innocents principes de physique, et si en colère de ce qu'ils n'y trouvent aucun prétexte pour me calomnier, que si je traitais après cela de la morale, ils ne me laisseraient aucun repos. » C'est aux docteurs et aux doyens de la sacrée Faculté de théologie de la Sorbonne qu'il dédie ses *Méditations*. A la première nouvelle de la condamnation de Galilée, il se hâte de suspendre et de supprimer son grand ouvrage du *Monde* écrit en français, et déjà presque achevé, auquel il travaillait depuis plusieurs années. Il n'en laissa subsister que quelques fragments, qui furent publiés quelques années après sa mort,

(1) Baillet, p. 433.

(2) *Discours de la Méthode*, 1re partie.

(3) Ibid., 3e partie.

et avec de grandes précautions de la part des éditeurs (1). On voit dans ses lettres à quel point il fut troublé par cette condamnation et quelle fâcheuse influence elle exerça sur son génie (2). Dès-lors il n'osa plus, même en 1644, dans les *Principes*, soutenir ouvertement l'hypothèse de Copernic. Bossuet lui-même, dans une de ses lettres, juge que Descartes a quelquefois poussé à l'excès la prudence et la soumission : « M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Église, et on lui voit prendre sur cela des précautions qui allaient jusqu'à l'excès. »

Ainsi, non seulement Descartes évitera le sort de ses prédécesseurs du XVI[e] siècle, qui avaient compromis le sort de la réforme philosophique en la mêlant aux réformes religieuses et politiques, mais il aura des protecteurs et des disciples parmi les théologiens et les hommes d'état. Cependant, malgré sa règle de la distinction de la foi et de la raison, malgré toute sa réserve, à cause des nombreuses et inévitables rencontres de la philosophie et de la théologie, comment eût-il pu éviter les attaques et les soupçons de quelques théologiens inquiets et défiants, et ne pas commettre lui-même quelques infractions à une règle qui ne saurait être absolue? Nous verrons, par exemple, comment il fut, presque nécessairement, entraîné à proposer ces explications de l'Eucharistie conformément aux principes de sa physique, qui lui ont été tant reprochés et qui, par l'abus qu'en firent quelques-uns de ses disciples, soulevèrent de si grands orages contre la philosophie nouvelle. A considérer les suites, il eût peut-être mieux valu se renfermer dans la distinction des vérités de la raison et de la foi, et se retrancher opiniâtrément derrière l'incompréhen-

(1) *Le Monde de Descartes ou Traité de la lumière*. Paris, 1664, in-12. Clerselier en donna une meilleure édition en 1677.

(2) *Lettres au P. Mersenne*, du 10 janvier, du 15 mars, du 14 août 1634, éd. Cousin, tome VI.

sibilité du mystère. Cependant, qu'on veuille bien remarquer que ce parti lui-même n'était pas sans danger, et que Descartes, gardant sur ce point un silence obstiné, en dépit de toutes les instances et de toutes les accusations, eût paru avouer que la philosophie de l'École s'accommodait mieux que la sienne avec le concile de Trente. « Que nous sert, disaient en effet un certain nombre de théologiens, que vous protestiez de votre attachement à la foi, si vous ne montrez que vos principes ne peuvent s'accommoder avec elle? Ne pensez pas vous excuser en renvoyant aux théologiens d'interpréter l'Écriture, car étant chrétien comme vous êtes, vous devez être prêt de répondre et de satisfaire à tous ceux qui vous objectent quelque chose contre la foi, principalement quand ce qu'on vous objecte choque les principes que vous voulez établir (1). » Voici encore comment d'autres adversaires le somment de s'expliquer : « Si vous refusez de répondre sous prétexte que vous n'êtes pas théologien, je vous dis que vous êtes chrétien, à qui la sainte Écriture donne ordre d'être toujours prêt de rendre raison de la foi (2). » Ainsi pressé, s'il était dangereux de parler, il était aussi dangereux de se taire. D'ailleurs, au défaut de ce prétexte, croit-on que d'autres eussent manqué pour faire la guerre au cartésianisme? Assurément, l'incompatibilité vraie ou prétendue avec l'Eucharistie ne pouvait que grandement plaire aux théologiens réformés de la Hollande, et cependant combien en est-il qui ne se montrent pas moins acharnés que le P. Valois lui-même contre la philosophie de Descartes?

Mais comment Descartes entend-il cette règle de la distinction des vérités de la foi et de la raison dont le XVI^e^ siècle avait si hardiment abusé, dont le XVIII^e^ siècle n'abusera pas avec une moindre impudence, et que le XVII^e^ siècle, à son exem-

(1) Sixièmes objections contre les Méditations.

(2) Objections d'Hyperaspistes.

ple, a seul cherché à pratiquer avec respect et sincérité? Quoique dans la bouche de Descartes elle ne soit suspecte ni d'ironie ni de mensonge, comme dans Pomponat, Bayle ou Voltaire, on ne peut pas cependant la prendre comme règle absolue et comme la séparation essentielle et l'opposition de deux ordres de vérités. Descartes ne croit pas que les choses qui sont clairement connues par la lumière naturelle puissent être contraires à la théologie de personne, « à moins, écrit-il au P. Dinet, que cette théologie elle-même fût manifestement opposée à la lumière de la raison, ce que je sais que personne n'avouera de la théologie dont il fait profession (1).» Telle est aussi la doctrine de son école tout entière, qui a constamment travaillé, non pas à maintenir séparées, mais à unir la religion et la philosophie et à démontrer la conformité de la raison et de la foi. En France, en Hollande, en Allemagne, l'accord de la raison et de la foi est la thèse commune de tous les philosophes et de tous les théologiens cartésiens; de Wittichius comme de Régis, de Malebranche comme de Leibnitz. De là aussi la prédominance parmi les théologiens cartésiens, surtout en Hollande, de la doctrine du sens figuré des Écritures, pour les accommoder avec la physique et avec la raison. Descartes, pressé par des objections tirées de la Bible, avait dû, quoique manifestement à contre-cœur (2), donner lui-même quelques exemples de cette libre interprétation, et se rejeter sur le sens figuré des Écritures. « Tout le monde, dit-il, connaît assez la distinction qui est entre ces façons de parler de Dieu dont l'Écriture se sert ordinairement, qui sont ac-

(1) Edit. Cousin, 9e vol., p. 53.

(2) Dans la Réponse aux sixièmes objections il montre une sorte de mauvaise humeur contre les difficultés qu'on lui oppose tirées de l'Ecriture : « C'est pourquoi, dit-il, je fais ici ma déclaration que désormais je ne répondrai plus à de pareilles objections. »

commodées à la capacité du vulgaire et qui contiennent bien quelques vérités, mais seulement en tant qu'elle est rapportée aux hommes, et celles qui expriment une vérité plus simple et plus pure, qui ne change point de nature, encore qu'elle ne leur soit point rapportée (1). » Ailleurs il fait l'application de cette règle au récit de la Genèse : « On peut dire que cette histoire de la Genèse ayant été écrite pour l'homme, ce sont principalement les choses qui le regardent que le Saint-Esprit y a voulu spécifier, et qu'il n'y est parlé d'aucunes qu'en tant qu'elles se rapportent à l'homme (4). » Malebranche, qui identifie la vraie religion et la vraie philosophie, qui n'accorde expressément de valeur que par rapport aux intelligences vulgaires à cette distinction de la foi et de la raison, représente à son degré le plus haut et le plus pur ce constant effort du cartésianisme pour faire rentrer les vérités de la foi dans celles de la raison. Ne considérons donc le précepte de Descartes sur la distinction de la foi et de la raison que comme une sage maxime de réserve et de respect à l'égard de l'Église et des questions plus spécialement théologiques, comme la première règle de sa morale par provision, et non comme une doctrine absolue de la séparation et de l'opposition essentielle de deux ordres de vérités.

A quel prix n'eût-il pas voulu, dans l'intérêt de la philosophie, se concilier la faveur des Jésuites? Il écrit à un membre de la Société : « M'étant mêlé d'écrire une philosophie, je sais que votre Compagnie seule peut plus que tout le reste du monde pour la faire valoir ou mépriser. C'est pourquoi je ne crains pas que des personnes de jugement, et qui ne m'en croient pas entièrement dépourvu, doutent que je ne fasse tout mon pos-

(1) Réponse aux Secondes objections.

(2) Lettre à Chanut, éd. Garnier, tome III, p. 276.

sible pour la mériter (1). » Voilà pourquoi il est si plein d'empressement à l'égard de ceux de leurs Pères qui semblent témoigner quelque attachement à ses principes ou qu'il espère gagner. Quel n'est pas son trouble en apprenant les attaques du P. Bourdin, où il croit voir le signal d'une déclaration de guerre de la Compagnie tout entière ? Dans l'amertume de son désappointement il va jusqu'à l'emportement et la menace, il veut user de représailles et publier la critique d'un de leurs cours (2). Mais ni ses avances ni ses menaces ne pouvaient prévaloir contre l'esprit de la Société et la rendre favorable à sa philosophie.

Pour remplacer un jour Aristote dans les chaires et dans les écoles, il avait songé dans les derniers temps de sa vie à exposer sous une forme populaire sa physique et sa métaphysique. Baillet nous apprend qu'il voulait faire un abrégé de toute sa philosophie, et en faire imprimer le cours par ordre, en mettant en regard un abrégé de la philosophie de l'Ecole et des remarques de sa façon sur les défauts de cette philosophie. Il espérait de faire en sorte par la méthode qu'il y garderait qu'en voyant les parallèles de l'une et de l'autre, ceux qui n'auraient pas encore appris la philosophie de l'École l'apprendraient beaucoup plus facilement de son livre que de leurs maîtres et qu'en même temps ils apprendraient à la mépriser, et que les moins habiles d'entre les maîtres seraient capables d'enseigner la science par ce seul livre (3).» Il avait aussi dans ce même but commencé un dialogue trouvé dans ses papiers après sa mort (4), où il exposait sous forme populaire ses principales idées du *Discours de la Méthode*. L'ambition de Descartes était de parler non seulement aux doctes, mais aux gens du monde et à tous les hommes de bon

(1) Lettres éd. Clers., tome III, lettre 22.

(2) Lettre au P. Mersenne, édit. Clerselier, 1667, 3e vol., p. 609.

(3) Ibid.

(4) *Inquisitio veritatis per lumen naturale.*

de sens, et de se faire entendre même des enfants et des femmes. Voilà pourquoi il a publié ou fait traduire en langue vulgaire tous ses ouvrages de physique et de métaphysique. Ramus, il est vrai, bien avant lui, avait publié un traité de dialectique en français. Mais depuis Ramus, sauf de rares exceptions, le latin était demeuré la langue de la science en général et en particulier de la philosophie (1). Dans les premières années du XVII[e], siècle on regardait encore comme absurde la tentative de mettre la philosophie en langue vulgaire à cause de l'impossibilité de traduire une foule de termes de la langue de la scholastique qui étaient considérés comme essentiels à la philosophie, tels que quiddité, corporéité, essence, etc. Sanchez s'en moque assez spirituellement dans son traité : *Quod nihil scitur*, mais lui-même il a continué de suivre la route commune et d'écrire en latin (2). C'est seulement à partir de Descartes et par l'exemple de Descartes que la langue vulgaire prend la place de la langue latine. Descartes, comme l'attestent les dernières lignes du *Discours de la Méthode*, avait bien le sentiment de l'importance de cette innovation. « Et si j'écris en français, qui est la langue de mon pays, plutôt qu'en latin, qui est celle de mes précepteurs, c'est à cause que j'espère que ceux qui ne se servent que de leur raison natu-

(1) Nous indiquerons comme une de ces rares exceptions l'ouvrage suivant où la philosophie d'Aristote est mise en français : *Corps de toute la philosophie, divisé en deux parties*, *etc.*, par Théophraste Bourju. Paris, 1614, 1 vol. in-folio.

(2) Non illud absurdum minus est quod quidam astruere conantur philosophiam non alio idiomate doceri posse quam vel græco, vel latino, quia, inquiunt, non sunt verba quibus vertere possis plurima quæ in illis linguis sunt, ut Aristotelis ἐντελέχεια, de quo hucusque frustra disputatur quomodo latine verti debeat apud Latinos essentia, quidditas, corporeitas et similia quæ philosophi machinantur : quæque cum nihil significent, a nullo etiam nec intelliguntur, nec explicari possunt, necdum vulgari sermone verti, qui res solum veras non fictas, nominibus propriis omnes designare solet. *Edit. de Rotterd.*, 1643, p. 72.

relle toute pure, jugeront mieux de mes opinions que ceux qui ne croient qu'aux livres anciens, et pour ceux qui joignent le bon sens avec l'étude, lesquels seuls je souhaite pour mes juges, ils ne seront pas, je m'assure, si partiaux pour le latin, qu'ils refusent d'entendre mes raisons parce que je les écris en langue vulgaire. » Il ne s'adresse plus seulement aux Universités et aux Écoles, mais aussi aux gens du monde et à ceux qui se servent de leur raison naturelle toute pure. Ainsi désormais la langue de la philosophie sera celle de tout le monde, ainsi est déchiré le voile qui interdisait au vulgaire l'entrée et la vue même du sanctuaire. Dans le discours préliminaire de l'*Encyclopédie*, d'Alembert regrette l'universalité de la langue latine qui mettait en communication tous les savants du monde. Mais si l'universalité d'une langue morte facilitait les rapports entre les savants, elle était un obstacle à la diffusion de la science elle-même. Un philosophe ne doit donc pas regretter le règne d'une langue universelle morte, mais désirer celui d'une langue universelle vivante.

En écrivant en français Descartes ne rendit pas un moindre service à la langue de son pays qu'à la philosophie elle-même, car il n'y a pas moins d'originalité et de grandeur dans la langue que dans les idées du *Discours de la Méthode*. Les grandes qualités de la prose de Descartes, qui pendant longtemps ont passé inaperçues pour la plupart des historiens de notre littérature, avaient frappé ses contemporains et avaient été admirées par Voltaire. Sorbière, qui n'est pas suspect de partialité en faveur de Descartes, ne peut s'empêcher de dire tout d'abord du *Discours de la Méthode* : « que le style, sans contredit, en est beau, et qu'il n'avait rien lu de plus charmant, de plus fort et de plus pressé en notre langue que tout ce que Descartes avait écrit. » L'admiration de Daguesseau pour l'écrivain égale l'admiration pour le philosophe. « Jamais

homme, dit-il, n'a en effet su former un tissu plus géométrique, et en même temps plus ingénieux et plus persuasif de pensées, d'images et de preuves, en sorte qu'on trouve en lui le fond de l'art des orateurs joint à celui du géomètre et du philosophe (1).» Il arrive souvent, en effet, à ce style si sévère et si géométrique de s'animer et de se colorer par de vives et fortes images. Elles abondent dans la langue de Descartes, mais elles sont si naturelles, elles se fondent tellement avec la suite du raisonnement et du discours, que quelques-unes échappent au premier abord. « Descartes, dit Voltaire, était né avec une imagination brillante et forte qui en fit un homme singulier dans sa vie privée comme dans sa manière de raisonner. Cette imagination ne peut se cacher, même dans ses ouvrages philosophiques, où l'on voit à tout moment des comparaisons ingénieuses et brillantes (2). » Rapprochons de ce jugement de Voltaire, ce que Descartes nous dit lui-même de son amour pour la poésie dans le *Discours de la Méthode* (3). Le premier qui de notre temps ait appelé de nouveau l'attention sur les beautés de la prose de Descartes, est M. Cousin. Après avoir énuméré toutes ses grandes créations, il ajoute : « Pour les exprimer il a créé un langage digne d'elles; naïf et mâle, sévère et hardi, cherchant avant tout la clarté et trouvant par surcroît la grandeur. C'est Descartes qui a porté le coup mortel, non pas seulement à la scholastique qui partout succombait, mais à la philosophie et à la littérature ma-

(1) Quatrième instruction à son fils.

(2) *Lettre* 14e *sur les Anglais*. Maupertuis, dans son Discours de réception à l'Académie française, n'admire pas moins le style de Descartes: « Géomètre profond, métaphysicien sublime, il nous a laissé des ouvrages dans lesquels on admirerait le style, si le fond des choses ne s'était emparé de toute l'admiration. »

(3) « J'étais amoureux de la poésie. »

niérée de la renaissance. Il est le Malherbe de la prose ; ajoutons qu'il en est le Malherbe et le Corneille tout ensemble. Dès que le *Discours de la Méthode* parut, à peu près en même temps que le *Cid*, tout ce qu'il y avait en France d'esprits solides, fatigués d'imitations impuissantes, amateurs du vrai, du grand et du beau, reconnurent à l'instant même le langage qu'ils cherchaient. Depuis on ne parle plus que celui-là, les faibles médiocrement, les forts en y ajoutant leurs qualités diverses, mais sur un fond invariable devenu le patrimoine et la règle de tous (1). » En un genre moins élevé que celui du *Discours de la Méthode*, de quelles qualités d'écrivain Descartes ne fait-il pas preuve, soit en français soit en latin, dans ses lettres et dans ses réponses aux objections (2) ? Que de charme, d'esprit, de finesse et de goût dans le jugement qu'il porte sur Balzac et dans les lettres qu'il lui écrit en 1631 ! Comme il rivalise aisément avec lui pour l'esprit et l'art de bien dire ! Thomas n'exagère rien en disant qu'il ne tenait qu'à Descartes d'être le plus bel esprit de son siècle (3). Que de vigueur, d'ironie, d'éloquence dans ses lettres contre Voétius ! Il ne leur a manqué que d'être écrites en français pour prendre place à côté des *Provinciales*.

Une seule pensée, la réforme de la philosophie, a absorbé la vie de Descartes. Il y a porté son âme tout entière; il n'a pas eu d'autre ambition ni d'autre passion ; il ne s'est pas partagé, comme Bacon, entre l'étude et les affaires, entre la science et la politique, les expériences et les intri-

(1) Préface du Rapport à l'Académie française sur les *Pensées* de Pascal. Voir aussi le chapitre de M. Nisard sur Descartes dans son *Histoire de la littérature française*.

(2) Les réponses aux objections sont en un latin bien supérieur à la traduction qu'en a donnée Clerselier. Les lettres en français forment à peu près le quart de la correspondance.

(3) Éloge de Descartes.

gues de cour. S'il a fréquenté la cour d'une grande reine, ce n'est pas pour y gagner des richesses et des honneurs, mais pour la gagner elle-même à sa philosophie. La conquête d'un disciple sur le trône et d'une protection puissante pour sa philosophie, et aussi l'espoir d'observer quelques météores nouveaux sous un ciel nouveau (1), voilà les motifs qui le décident à quitter sa chère Hollande, et à céder aux pressantes sollicitations de la reine Christine. On sait que sa vie en fut abrégée, et qu'au bout de quelques mois il y mourut à l'âge de cinquante-quatre ans, n'ayant pu supporter la rigueur du climat ni le brusque changement de toutes ses habitudes.

Quel irréparable malheur pour l'avancement de l'esprit humain, que Descartes n'ait pas même atteint le terme ordinaire de la vie des hommes, lui qui, de même que Bacon, avait rêvé de la prolonger bien au-delà par les progrès de l'hygiène et de la médecine (2) !

(1) Dans une lettre de 1646 à M. Chanut, il lui demande s'il n'a pas jeté quelquefois la vue hors de son poële et s'il n'a pas aperçu d'autres météores que ceux dont il a écrit. (Ed. Cousin, tom. 9, p. 409.)

(2) Descartes écrivait à M. de Zuitlichen en 1638 : « Je n'ai jamais eu tant de soin de me conserver que maintenant, et au lieu que je pensais que la mort ne me pût ôter que trente ou quarante ans au plus, elle ne saurait désormais me surprendre qu'elle ne m'ôte l'espérance de plus d'un siècle. » Voici ce qu'on lit sur ce rêve de Descartes dans la vie de Saint-Evremond par Desmaizeaux : « Le chevalier Digby étant allé voir Descartes en Hollande, l'engagea à s'occuper avant tout de la grande connaissance qu'il avait du corps humain pour rechercher les moyens d'en prolonger la durée. M. Descartes l'assura qu'il avait déjà médité sur cette matière, et que de rendre l'homme immortel, c'est ce qu'il n'osait pas promettre, mais qu'il était bien sûr de pouvoir rendre sa vie égale à celle des patriarches. M. de St-Evremond, en m'apprenant cette particularité, me dit qu'elle était très-connue en Hollande, que les amis de M. Descartes n'ignoraient pas son sentiment, et que l'abbé Picot, son disciple et son martyr, était si persuadé de l'habileté de son maître sur cette matière qu'il demeura longtemps sans

Il fut pleuré de la reine qui voulut que de grands honneurs fussent rendus à sa mémoire. Par les soins de l'ambassadeur de France, son hôte et son ami, un tombeau lui fut élevé, couvert d'inscriptions en l'honneur de sa philosophie et de son génie. Mais ses amis et ses disciples de France envièrent à la Suède ce dépôt sacré, et, seize ans après sa mort, par les soins de M. d'Alibert, trésorier de France, ses dépouilles mortelles furent rendues à la France, sa patrie, et transférées en grande pompe à Sainte-Geneviève-du-Mont, la paroisse des corps savants. Le cortége et la cérémonie funèbres furent magnifiques. Une foule de personnages de la plus haute distinction, des membres du clergé, de la magistrature et du barreau témoignèrent par leur concours des progrès de la philosophie nouvelle et de leur vénération pour la mémoire et le génie de Descartes. Jamais de si grands honneurs n'avaient été rendus à un philosophe. Peut-être la cour en prit-elle ombrage, peut-être la philosophie nouvelle lui était-elle déjà devenue suspecte, quoiqu'il en soit, un ordre survint, au milieu même de la cérémonie, pour empêcher le P. Lallemant, chancelier de l'Université (1), de prononcer son oraison funèbre. Après les funérailles, il y eut un grand banquet où se réunirent tous les cartésiens les plus zélés et les plus considérables. A la fin du repas, un des convives,

pouvoir croire à sa mort. » Mais, dans une lettre de 1646 à M. Chanut, Descartes se montre désabusé : « Au lieu de trouver les moyens de conserver la vie, j'en ai trouvé un autre bien plus aisé et plus sûr, qui est de ne pas craindre la mort. »

(1) Le P. Lallemant entra à 23 ans dans la congrégation de Sainte-Geneviève. Il devint par son mérite chancelier de l'Université de Paris et prieur de Sainte-Geneviève. C'était un des plus beaux génies de son temps. Il s'exprimait remarquablement bien en français et en latin, mais il n'a composé que quelques traités de piété en français. Il est mort en 1673. (Dupin, *Bibliothèque ecclésiastique du XVII^e siècle.*) Voir aussi son éloge dans les hommes illustres de Perrault.

dans son enthousiasme, s'écria, faisant allusion à la ruine des péripatéticiens :

Hostis habet muros, ruit alto a culmine Troja (1).

Ce fut comme la Cène d'où les apôtres de la philosophie nouvelle allaient s'élancer à la conquête des intelligences et accomplir, en dépit de tous les obstacles, la plus grande et la plus féconde des révolutions philosophiques (2).

(1) Baillet, liv. 7, chapitre 23, donne le nom des principaux convives. C'étaient d'Alibert, trésorier général, qui avait vainement sollicité Descartes d'accepter la moitié de sa grande fortune pour faire des expériences, et qui s'était chargé des frais et des soins de la translation de ses restes mortels; Clerselier, avocat; Habert de Montmort, d'Ormesson, de Guédreville, maîtres des requêtes ; Fleury, alors avocat, depuis abbé et sous-précepteur du duc de Bourgogne; Cordemoy, avocat; Rohault, gendre de Clerselier; Auzout, mathématicien; Le Laboureur, bailly de Montmorency; Petit, intendant des fortifications; Denys, médecin ordinaire du roi; Fédé, médecin. Il sera question de la plupart d'entre eux dans la suite de cette histoire.

(2) Quand l'église Sainte-Geneviève fut transformée en atelier pour le service du Panthéon, le directeur du musée des monuments français, M. Lenoir, demanda et obtint de la Convention de transférer au musée les restes de Descartes. Il les plaça dans un sarcophage en pierre qui longtemps est demeuré en plein air dans la cour du Louvre. En 1819, il a été transporté à Saint-Germain-des-Prés, où maintenant Descartes repose entre Pascal et Mabillon.

## CHAPITRE III.

Exposition de la philosophie de Descartes. — Ordre à suivre marqué par le *Discours de la Méthode*. — Définition et divisions de la philosophie par Descartes. — La philosophie science de toutes choses. — But pratique de la philosophie. — Rapprochement entre Descartes et Bacon. — Recherche d'un fondement fixe et inébranlable. — Scepticisme provisoire, doute méthodique. — Renchérissement sur les raisons de douter ordinaires des sceptiques. — Imagination d'un être puissant et trompeur. — Rencontre d'une vérité inébranlable à tout scepticisme. — *Je pense, donc je suis*. — Descartes l'a-t-il emprunté à saint Augustin? — But et caractère du doute méthodique méconnu par les adversaires de Descartes. — Le *je pense, donc je suis*, inspection immédiate de l'esprit et non syllogisme, formule de la spiritualité de l'âme. — Démonstration de notre spiritualité. — La pensée essence de l'âme. — L'âme pense toujours. — Connaissance de l'âme plus claire et plus certaine que celle du corps. — Défaut du spiritualisme de Descartes. — La spiritualité placée en dehors de la notion de force. — Descartes père de la science de l'esprit humain. — Du signe de toute vérité. — Règle de l'évidence. — L'existence d'un être souverainement parfait fondement de l'évidence. — Descartes justifié du cercle vicieux de l'évidence prouvée par Dieu et de Dieu prouvé par l'évidence. — Dieu et le vrai inséparables.

On peut dire que la philosophie de Descartes est contenue tout entière, au moins en germe, dans le *Discours de la Méthode*. Dans ce premier ouvrage, Descartes a exprimé d'un seul jet, avec une fécondité et une force admirables, toute sa

pensée philosophique. Il développe, éclaircit, fortifie, dans ses autres ouvrages, ce qu'il n'avait fait qu'indiquer dans le *Discours de la Méthode*, mais il n'y ajoute aucune doctrine véritablement nouvelle. C'est donc le *Discours de la Méthode* que nous prendrons pour base d'une exposition complète de la philosophie de Descartes. L'ordre des parties dont il se compose sera l'ordre que nous suivrons, pour reproduire l'ordre et le mouvement naturels de la pensée philosophique de son auteur. Mais si nous prenons le *Discours de la Méthode* comme base de cette exposition, il n'en sera pas la limite et la mesure, et continuellement nous le commenterons avec les *Méditations* et les *Principes*, avec ses lettres et ses réponses aux objections.

Comme les anciens, et aussi comme les principaux philosophes contemporains, tels que Hobbes et Gassendi, Descartes fait encore de la philosophie la science de toutes choses. En effet, il la définit la science de la sagesse, par où il n'entend pas seulement la prudence dans les affaires, mais une parfaite connaissance de toutes les choses que l'homme peut savoir, tant pour la conduite de sa vie, que pour la conservation de sa santé et l'invention de tous les arts. Mais, pour être parfaite, cette connaissance doit être déduite des premières causes. Or, le but de la philosophie est la recherche de ces causes ou principes qui doivent être clairs et évidents et dont toutes les autres choses se déduisent de telle sorte qu'elles ne puissent être connues sans eux, tandis qu'ils peuvent être connus sans elles. Il divise la philosophie en deux grandes parties, la métaphysique et la physique. La métaphysique comprend les principes de la connaissance entre lesquels est l'explication des principaux attributs de Dieu, de l'immatérialité de nos âmes et de toutes les notions claires et simples qui sont en nous. La physique, après avoir trouvé les vrais principes des choses matérielles, examine en général comment tout l'univers est com-

posé. Selon la comparaison de Descartes, la philosophie est un arbre, dont la métaphysique est la racine, la physique le tronc. De ce tronc partent toutes les sciences qui se ramènent à trois principales, la mécanique, la médecine et la morale. La morale vient après toutes les autres, parce qu'étant le dernier degré de la sagesse, elle présuppose la connaissance de toutes les autres sciences (1).

Tel est le vaste objet de la philosophie. Quel en est le but? Descartes, de même que Bacon, a été frappé du vide et de la stérilité de la philosophie enseignée dans les écoles, il veut que la philosophie ait un but pratique, et qu'elle serve à améliorer les conditions d'existence de l'espèce humaine. D'où vient l'opinion commune que la philosophie est de sa nature une science oiseuse, stérile pour l'amélioration et le bien-être de l'homme? Descartes en donne cette excellente raison, que l'utilité principale de la philosophie dépend des parties qu'on ne peut étudier que les dernières, et auxquelles on n'arrive qu'après avoir passé par la solution des problèmes de la métaphysique. Or, comme le plus souvent on s'arrête découragé devant les difficultés et l'apparente stérilité des premiers principes, on se persuade de l'inutilité d'une science qu'on n'a pas suivie jusqu'à ses applications. Descartes ne se montre pas moins préoccupé que Bacon de cette tendance pratique que doit avoir la philosophie. « Au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on peut en trouver une pratique par laquelle, connaissant la force et les actions de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi bien que les métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres et nous en rendre comme maîtres et

(1) Préface des Principes.

possesseurs (1). » Il songeait aussi à diminuer le travail de l'homme par les machines (2). Enfin, de même que Bacon, il rejette la logique de l'école et ses syllogismes parce qu'elle est plus propre à enseigner aux autres ce qu'on sait qu'à apprendre les choses qu'on ignore (3). Descartes a embrassé tout entier cet objet immense de la philosophie et l'ensemble de sa doctrine n'est rien moins qu'une explication universelle des choses. Les principes de sa physique contiennent l'explication de tous les phénomènes du ciel et de la terre, sa métaphysique résout la plupart des grandes questions relatives à l'homme et à Dieu et au rapport de l'un avec l'autre. Il n'a laissé de côté que la morale et la politique.

N'ayant trouvé qu'incertitude et contradiction dans les opinions de ses maîtres et dans toutes les sciences, c'est seulement en lui-même et dans sa propre pensée qu'il cherche le point fixe et inébranlable qui servira de fondement à toute la philosophie. Mais d'abord il ne traite pas mieux ses propres opinions que celles des autres, et parce qu'il a pu les admettre légèrement dans sa créance, il les rejette toutes, faisant de son intelligence une table rase et commençant par douter de toutes choses. Non content de douter, il veut pousser le doute jusqu'où le doute peut aller, et là seulement où ne pourra atteindre le doute le plus hyperbolique, le plus insensé, là sera ce point fixe et inébranlable. Il donne donc provisoirement gain de cause au scepticisme à la mode de Montaigne,

(1) *Discours de la Méthode*, 6e partie.

(2) D'Alibert voulut lui donner une grande partie de sa fortune pour l'employer à faire des expériences, Descartes refusa et lui donna le conseil de fonder des écoles gratuites d'arts et métiers pour les adultes qui seraient ouvertes tous les dimanches et jours de fête. La guerre civile en empêcha l'établissement. (*Hist. de la vie de Descartes*, par Baillet).

(3) *Discours de la Méthode*, 6e partie.

de Charron, de Levayer et à tous les sceptiques de tous les temps et de tous les lieux, il accueille avec faveur leurs subtilités et leurs sophismes, il leur emprunte ce qu'ils disent sur la contradiction de toutes les opinions humaines, les erreurs des sens et de la mémoire, le défaut de toute règle fixe pour discerner la veille du sommeil, et comme pour leur faire la partie plus belle, renchérissant même sur leur scepticisme, à leurs raisons ordinaires de douter il en ajoute lui-même de nouvelles. Car, il trouve des vérités, telles que les vérités mathématiques, qui se tiennent si fermes en notre intelligence qu'elles résistent victorieusement à toutes ces raisons ordinaires. Venant donc au secours du scepticisme, il imagine, pour les ébranler, une raison extraordinaire et nouvelle de douter, à savoir, l'existence d'un esprit malin et puissant qui prendrait plaisir à nous tromper en nous présentant la vérité sous les apparences de l'erreur et l'erreur sous les apparences de la vérité. Devant cette nouvelle machine du scepticisme, rien ne résiste plus, toute science est ruinée, et voilà l'esprit plongé dans les plus épaisses ténèbres. Mais Descartes n'accorde d'abord tout aux sceptiques, que pour ensuite mieux les accabler. Du sein de ces profondes ténèbres bientôt va jaillir la lumière la plus vive, et à cette extrémité du doute possible va se rencontrer, environné de la plus irrésistible clarté, ce dont il est impossible de douter. En effet, toutes ces raisons de douter fussent-elles vraies, fût-il vrai que toutes nos facultés nous trompent, et qu'un être puissant prenne plaisir à nous tromper, ce démon avec toute sa puissance ne pourrait faire que l'être même qu'il trompe n'existe pas réellement. Moi qui sais que je suis trompé, je ne puis douter de mon existence, car il faut être pour être trompé. Moi qui doute de toutes choses, puis-je douter que je suis un être qui doute et par conséquent un être qui pense? *Je pense, donc je suis*, telle est la formule à jamais célèbre donnée par Descartes

à cette première vérité qu'aucun doute ne peut atteindre et qui doit servir de fondement à toutes les autres vérités (1). Descartes a-t-il pris ce raisonnement dans saint Augustin ? Il s'en défend dans ses lettres, et déclare n'avoir pas connu saint Augustin (2). Il faut le croire, car son érudition n'était

(1) Voici les principaux passages de saint Augustin qui présentent quelques analogies : « Nam et sumus, et nos esse novimus et nostrum esse ac nosse diligimus. In his autem tribus quæ dixi nulla nos falsitas verisimilis turbat. Non enim ea, sicut illa quæ foris sunt, ullo sensu corporis tangimus, velut colores videndo, sonos audiendo, odores olfaciendo, sapores gustando, dura et mollia contrectando sentimus, quorum sensibilium etiam imagines eis simillimas, nec jam corporeas cogitatione versamus, memoria tenemus, et per istas in istorum desideria concitamur ; sed sine ulla phantasiarum, vel phantasmatum imaginatione ludificatoria, mihi esse me, idque nosse et amare certissimum est. Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentia : quid si falleris? si enim fallor; sum. Nam qui non est, utique nec falli potest, ac per hoc sum, si fallor. Quia ergo sum, qui fallor quomodo esse me fallor, quando certum est esse me si fallor. » (*Civit. Dei*, lib. II, cap. 20.) Il dit ailleurs : « Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re quam intelligit certus est... Omnis igitur qui utrum sit veritas dubitat, in seipso habet verum unde non dubitet. » (*De vera religione*, 79). Voir aussi dans le *Traité du libre arbitre*, chap. 3, un passage qui a le même sens. Arnauld le cite en rapprochant la doctrine de Descartes de celle de saint Augustin dans ses Remarques sur les méditations : « La première chose que je trouve ici digne de remarque est de voir que M. Descartes établisse pour fondement et pour premier principe de toute sa philosophie, ce qu'avant lui saint Augustin, homme d'un très-grand esprit et d'une singulière doctrine, non seulement en matière de théologie, mais aussi en ce qui concerne l'humaine philosophie, avait pris pour la base et le soutien de la sienne. »

(2) « Je verrai saint Anselme à la prochaine occasion. Vous m'aviez ci-devant averti d'un passage de saint Augustin touchant mon *je pense, donc je suis*, que vous m'avez, ce me semble, redemandé depuis ; il est au livre 11e : *De civitate Dei*, cap. 26. » Lettre au P. Mersenne, 6 décembre 1640. (Éd. Cousin, tom. 8 p. 409) « Vous m'avez obligé de m'avertir du passage de saint Augustin auquel mon *je pense, donc je suis* a quelque rapport ; je l'ai été lire aujourd'hui dans la bibliothèque de cette ville, et je trouve

pas grande, et eût-il connu ces analogies, loin de les cacher, il s'en serait tout d'abord prévalu, comme il ne manqua pas de faire, quand elles lui eurent été révélées par Arnauld. D'ailleurs, le *je pense, donc je suis* a une signification et une portée dans Descartes, qu'il n'a pas dans saint Augustin, comme en juge très-bien Pascal lui-même, à un temps où il n'était pas encore l'ennemi de la philosophie et de Descartes. « En vérité je suis bien éloigné de dire que Descartes n'en soit pas le véritable auteur, quand il ne l'aurait appris que dans la lecture de ce grand saint ; car je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences qui prouve la distinction des natures matérielles et spirituelles, et en faire un principe ferme et soutenu d'une physique entière comme Descartes a prétendu faire (1). »

Il semble impossible de se méprendre sur le caractère de ce doute qui, suivant le nom qu'il a reçu dans l'école cartésienne, est le doute méthodique, c'est-à-dire, une méthode pour arriver à la certitude. Cependant ce caractère a été méconnu à plaisir par les adversaires du cartésianisme. Presque

véritablement qu'il s'en sert pour prouver la certitude de notre être et ensuite pour faire voir qu'il y a en nous quelque image de la Trinité en ce que nous sommes, nous savons que nous sommes, et nous aimons cet être et cette science qui est en nous, au lieu que je m'en sers pour faire connaître que ce moi qui pense est une substance immatérielle et qui n'a rien de corporel, qui sont deux choses fort différentes ; et c'est une chose si simple et si naturelle à inférer qu'on est de ce qu'on doute, qu'elle aurait pu tomber sous la plume de qui que ce soit : mais je ne laisse pas d'être aise d'avoir rencontré avec saint Augustin, quand ce ne serait que pour fermer la bouche aux petits esprits qui ont tâché de regabeler sur ce principe. » Lettre à M.... éd. Cousin, tom. 8, p. 42.

(1) *De l'esprit géométrique.*

tous se récrient contre l'impossibilité d'un pareil doute, contre l'impossibilité de douter, même un seul instant, de l'existence de notre propre corps et des vérités mathématiques. Les uns ne veulent voir en lui qu'un sceptique qui doute pour douter, et il faut leur appliquer ce que dit Descartes du P. Bourdin « qui a cru avoir assez de sujet pour l'accuser d'être sceptique de ce qu'il réfute les sceptiques. » Il en est d'autres qui l'accusent d'impiété comme coupable d'avoir prescrit de commencer la philosophie par douter de l'existence de Dieu. D'autres enfin s'obstinent à ne voir dans le *je pense, donc je suis*, qu'une insignifiante vérité, à la portée d'un idiot, un raisonnement semblable à celui par lequel Sosie se rassure dans le sentiment de sa propre identité contre Mercure revêtu de sa figure. Cependant pouvait-on plus clairement marquer que ce doute est un doute essentiellement provisoire dont le terme ainsi que le but est la certitude ? S'il doute, ce n'est pas pour douter comme les sceptiques; « car, au contraire, dit-il, tout mon dessein ne tendait qu'à m'assurer et à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc et l'argile (1). » Fait-il donc autre chose que mettre héroïquement en pratique la première règle de sa logique, de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie qu'il ne la connaisse évidemment être pour telle ? Il ne faut y voir que le our le plus énergique pour mettre en son plus grand relief l'incontestable évidence de la vérité première de l'existence de notre propre pensée, par l'abstraction momentanée de tout ce qui n'est pas elle, et pour montrer d'une manière saisissante, que le doute le plus hyperbolique et le plus insensé ne peut même effleurer la vérité fondamentale sur laquelle repose la philosophie ; voilà le vrai sens, voilà la justification du doute méthodique de Descartes, si bien exposé et développé par Fénelon dans la seconde partie du *Traité de l'existence de Dieu.*

(1) *Discours de la Méthode.*

La forme de l'enthymême sous laquelle Descartes résume cette première vérité a aussi donné lieu à quelques malentendus. Quelques-uns des contemporains de Descartes ont voulu y voir un véritable syllogisme dont la majeure était omise, et l'ont en conséquence accusé de n'avoir fait qu'une grossière pétition de principes, la majeure sous-entendue affirmant précisément ce qu'il s'agit de démontrer, à savoir que ce qui pense existe. Mais Descartes n'a pas songé à déduire son existence de quelque fait antérieur; il n'a point donné une démonstration, il a posé un axiôme. Là-dessus il s'explique lui-même avec une clarté qui ne laisse rien à désirer: « Lorsque quelqu'un dit, *je pense*, *donc je suis*, il ne conclut pas son existence de sa pensée, comme par la force de quelque syllogisme, mais comme une chose connue de soi ; il la voit comme une simple inspection de l'esprit, comme il paraît de ce que, s'il la déduisait d'un syllogisme, il aurait dû connaître auparavant cette majeure, tout ce qui pense est ou existe; mais au contraire elle lui est enseignée de ce qu'il sent en lui-même qu'il ne se peut faire qu'il pense s'il n'existe (1). » Cependant dans les *Principes* où il cherche à s'accommoder davantage aux formes de l'École, on pourrait lui reprocher de sembler vouloir ramener cette inspection primitive à un syllogisme lorsqu'il dit: « Que pour cela il n'a pas nié qu'il ne fallût savoir auparavant ce que c'est que pensée, certitude, existence, et que pour penser il faut être, et autres choses semblables (2). »

Que de lumières va faire sortir Descartes de cette première lumière ! D'abord il s'en sert pour faire connaître que ce moi qui pense est une substance immatérielle et qui n'a rien de corporel. En effet, de cela seul qu'il se connaît lui-même, de ce qu'il ne se connaît que comme

(1) Réponse aux secondes objections recueillies par le P. Mersenne.

(2) *Principes*, 1re partie, art. 10.

une pensée, sans connaître encore une seule autre chose au monde, sans savoir encore s'il y a un seul corps existant, il infère aussitôt qu'il est un esprit. Je sais d'une manière certaine que je suis, mais qui suis-je? Je suis une chose qui pense. Mais qu'est-ce qu'une chose qui pense? C'est une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent. Or la connaissance de notre être ainsi précisément pris ne dépend pas de ce dont la nature ne nous est pas encore connue, ni du corps, ni de rien de ce que nous pouvons feindre par l'imagination. La pensée, par où Descartes entend tous les phénomènes sans exception qui tombent sous la conscience, voilà donc la seule chose qui nous appartienne en propre, la seule chose qui ne puisse être détachée de nous, et en conséquence qui soit nous-mêmes. En vain excite-t-il son imagination pour voir s'il n'est pas encore quelque chose de plus, ou quelque chose autre que la pensée: « Je ne suis point cet assemblage de membres que l'on appelle le corps humain, je ne suis point un air délié et pénétrant répandu dans tous ces membres, je ne suis point un vent, un souffle, une vapeur, ni rien de tout ce que je puis feindre et m'imaginer, puisque j'ai supposé que tout cela n'était rien et que, sans changer cette supposition, je trouve que je ne laisse pas d'être certain d'être quelque chose (1).» « Rien, dit-il encore, de ce que l'imagination nous donne n'appartient à cette connaissance que nous avons de nous-même, et l'esprit pour connaître sa nature, doit se détourner de cette façon de concevoir. C'est ainsi que de la seule conception claire et distincte de notre être pensant, indépendamment du corps, c'est-à-dire, d'une simple aperception de la conscience, Descartes tire immédiatement la distinction de l'âme et du corps ou la spiritualité.

(1) 2e Méditation.

Il ne dédaigne pas, mais il ne place que très en seconde ligne l'argument de la simplicité de l'âme opposée à la multiplicité des parties du corps. On lui objecte qu'il peut y avoir dans l'âme autre chose que ce que nous y connaissons clairement, que si la pensée est un mode de l'âme, rien ne prouve que l'étendue n'en soit pas un autre. Descartes répond que la pensée n'est pas seulement un mode, mais l'essence même de l'âme, que tout mode de l'âme n'est que la pensée diversement modifiée, de même que tout mode de la matière n'est que l'étendue elle-même diversement modifiée. On ne peut supposer que l'esprit diffère seulement du corps comme l'espèce du genre, puisqu'il en diffère non par un mode, mais par l'essence, puisque la simple diversité des essences emporte avec elle la distinction et l'opposition des substances. Toute l'essence de l'esprit consiste seulement à penser et celle du corps à être étendu, entre la pensée et l'étendue il n'y a rien de commun, voilà ce que Descartes oppose avec une force irrésistible à toutes les habiles insinuations de Gassendi en faveur du matérialisme, voilà sur quoi il fonde la spiritualité et en conséquence l'espérance de notre immortalité (1). Ce n'est donc pas à un raisonnement quelconque de métaphysique, mais à la conscience elle-même qu'il emprunte la preuve de la spiritualité de l'âme qui est la traduction immédiate du *je pense, donc je suis*, pierre angulaire de toute sa philosophie. Le reproche qu'il faut ici adresser à Descartes, est celui d'avoir placé la notion de la spiritualité en dehors de la notion de force, d'avoir méconnu l'activité essentielle de l'âme, et de l'avoir définie plutôt par son acte que par son essence, en la définissant par la seule pensée. Or, nous ne pouvons concevoir la pensée sans un sujet, ni aucun des phénomènes de l'âme sans un principe actif, sans une force qui les produise.

(1) Voir au chapitre XI l'analyse de sa polémique contre Gassendi.

lebranche, n'est jamais qu'une prétendue évidence, une pure vraisemblance dont notre raison se contente, aveuglée qu'elle est par quelque préjugé ou quelque passion. Les passions, les intérêts, les préjugés, nous font prendre la vraisemblance pour l'évidence. De là tant d'erreurs et d'illusions dont la source est dans notre précipitation à juger avant que la vraisemblance se convertisse en évidence aux yeux de notre raison. Mais la vraie évidence, celle qui se découvre à la raison sérieuse et attentive dans le silence des préjugés et des passions, demeure la marque infaillible de la vérité. Si nous n'affirmions que ce que nos idées nous présentent clairement, si nous ne niions que ce qu'elles excluent avec clarté, si nous suspendions notre jugement dès que l'idée que nous consultons ne nous paraît pas assez claire, jamais nous ne tomberions dans l'erreur. Mais si la raison de chacun est juge suprême de la vérité et de l'erreur, n'y aura-t-il pas autant de règles que d'individus pour discerner le vrai d'avec le faux ? Déjà si bien réfutée par Descartes et surtout par Malebranche, cette même objection est encore reproduite aujourd'hui contre nous par des adversaires qui ne peuvent pas ou ne veulent pas nous comprendre. On perd le temps à répéter que la raison souveraine dont il s'agit est à la fois le principe et le fondement de toutes les intelligences, qu'elle est universelle, impersonnelle, absolue, qu'en conséquence elle découvre à tous les êtres intelligents et raisonnables une même justice et une même vérité, comme le soleil visible éclaire tous les yeux d'une même lumière. Mais que ces aveugles adversaires de Descartes prennent garde que mettre en doute, la règle de l'évidence, c'est mettre en doute la légitimité même de la faculté de connaître, que mettre en doute la légitimité de la faculté de connaître, c'est tout mettre en doute, c'est couper dans sa racine la possibilité même de toute certitude. Car, comme le dit Fénelon, avec quoi redresser nos idées claires, si nos idées claires nous trom-

pent ? Quoi de plus clair que ce qui est clair ? quoi de plus évident que ce qui est évident ? Peut-on élever un seul doute sérieux sur l'évidence, c'en est fait de toute la connaissance humaine.

Cependant, il faut s'élever avec Descartes jusqu'au principe même de l'infaillibilité de l'évidence, c'est-à-dire jusqu'à la démonstration d'un être souverainement parfait et souverainement bon, qui ne peut ni vouloir nous tromper, ni souffrir qu'on nous trompe, pour dissiper le fantôme inutilement évoqué d'un être puissant et malin prenant plaisir à nous tromper, qui plane encore sur toutes les vérités autres que celles de notre propre pensée. La raison de douter qui dépend de là Descartes ne l'estime que bien légère, et pour ainsi dire métaphysique. Mais afin de la pouvoir tout-à-fait ôter, il doit examiner s'il y a un Dieu, sitôt que l'occasion s'en présentera, et s'il trouve qu'il y en ait un, il doit aussi examiner s'il peut être trompeur (1). Comment Descartes va-t-il donc dissiper cette dernière raison de douter que lui-même il a inventée pour venir provisoirement en aide au scepticisme, et qu'il imagine à tort pouvoir, même légèrement, troubler l'infaillibilité de la règle de l'évidence ? Sans nul doute, c'est par l'évidence qu'il s'assurera de la vérité de la démonstration de l'existence de Dieu. C'est donc par l'évidence que sera démontrée l'existence de Dieu, et par l'existence de Dieu que sera justifiée la règle de l'évidence. Tel est le cercle vicieux que tous les adversaires de Descartes s'accordent à reprendre. Descartes se défend assez mal par cette distinction que rien ne justifie : « Où j'ai dit que nous ne pouvons rien savoir parfaitement si nous ne connaissons premièrement que Dieu existe, j'ai dit en termes exprès que je ne parlais que de la science de ces conclusions, dont la mémoire nous peut revenir en l'esprit,

(1) 3e Méditation.

lorsque nous ne pensons plus aux raisons d'où nous les avons tirées (1). » Ailleurs il dit encore « qu'il n'est point tombé dans cette faute qu'on appelle cercle, en disant que nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, qu'à cause que Dieu existe, et que nous ne sommes assurés que Dieu existe, qu'à cause que nous concevons cela fort clairement, en faisant distinction des choses que nous connaissons en effet d'avec celles que nous nous ressouvenons d'avoir autrefois fort clairement conçues, car nous nous assurons que Dieu existe en prêtant une attention actuelle aux raisons qui nous prouvent son existence (2). » D'après cette nouvelle explication, la règle de l'évidence se suffirait à elle-même pour toutes les choses dont nous concevons l'évidence actuellement, et ne serait subordonnée à la démonstration de l'existence de Dieu que pour les conclusions qui nous reviennent à l'esprit sans les raisons d'où elles ont été tirées. Mais quand ces raisons ne sont plus présentes à l'esprit, peut-on dire qu'il y ait encore évidence? Descartes ne revient-il pas sur ce qu'il a avancé, et pour se tirer du cercle qu'on lui reproche, n'affranchit-il pas, en réalité, de toute dépendance la régle de l'évidence? Cependant il nous semble qu'il n'y a de cercle que dans la forme et non dans le fond de sa pensée, et qu'il pouvait mieux se défendre en distinguant les deux points de vue de l'évidence en elle-même et du fondement objectif de l'évidence. Sans nul doute, l'évidence en elle-même, telle qu'elle se fait dans notre esprit, se suffit entièrement à elle-même, et n'a pas plus besoin d'une autorité qui la confirme que la lumière d'une lumière qui l'éclaire. Demander une

(1) Réponse aux objections recueillies par le P. Mersenne.

(2) Réponse aux objections d'Arnauld. Malebranche reproduit cette même explication dans le VI[e] chap. du 6[e] livre de la *Recherche de la vérité*.

preuve à l'appui de cette évidence, c'est demander quelque chose de contradictoire. Mais il n'est pas contradictoire de rechercher quel peut être en dehors de notre esprit le fondement de cette irrésistible autorité de l'évidence. Or, Descartes a raison de placer ce fondement en Dieu. Croire à l'évidence, c'est croire à la véracité de la faculté de connaître, croire à la véracité de la faculté de connaître, c'est croire à la véracité de celui qui a mis en nous cette faculté. La dernière raison de l'évidence est donc bien en Dieu ; c'est bien en Dieu seul, en un Dieu souverainement parfait qui ne peut ni se tromper ni vouloir nous tromper, qu'elle a son fondement objectif et sa garantie suprême. En ce sens Descartes a eu raison de dire : « Ainsi je reconnais très clairement que la certitude et la vérité de toute science dépendent de la seule connaissance du vrai Dieu (1), » et Pascal a très-bien dit, d'après Descartes : « Dieu et le vrai sont inséparables ; si l'un est ou n'est pas, s'il est certain ou incertain, l'autre est nécessairement de même (2). » Ainsi ce cercle vicieux dont les contemporains de Descartes ont fait tant de bruit, est plutôt apparent que réel, et ne trouble en aucune façon la légitimité de la méthode par laquelle Descartes va de l'existence de sa propre pensée à l'existence de Dieu.

A peine sommes-nous entrés dans la philosophie de Descartes, et déjà de toutes parts s'y découvrent à nous les plus grandes et les plus fécondes vérités, la certitude de notre propre pensée, le *je pense, donc je suis*, digue invincible à tous les efforts du scepticisme, le point de départ de toute philosophie, la spiritualité de l'âme fondée sur la conscience même de notre pensée, l'âme plus certaine et plus claire que le corps, enfin la règle suprême de l'évidence. Mais puisque, au point de

(1) 5e Méditation.

(2) Entretien sur Epictète et Montaigne.

vue ontologique, l'évidence repose sur la vérité de l'existence d'un Dieu souverainement parfait, hâtons-nous avec Descartes de lui donner cette dernière consécration. Suivons le philosophe qui va de l'homme à Dieu pour redescendre ensuite de Dieu à l'homme, semblable au poète qui tantôt place la scène dans l'Olympe et tantôt sous les murs de Troie.

## CHAPITRE IV.

**Preuves de l'existence de Dieu. — De l'existence de sa pensée Descartes tire celle de Dieu. — Liaison du sentiment de notre imperfection avec l'idée d'une perfection souveraine réellement existante. — L'existence de l'être infini enfermée dans l'idée de l'infini. — Clarté de l'idée de l'infini. — Antériorité sur l'idée du fini. — Le fini négation de l'infini. — Diverses formes données par Descartes à la preuve de l'existence de Dieu. — Forme plus sensible et plus populaire. — Argument tiré de l'identité de la conservation et de la création. — Forme plus scholastique. — Rapprochement avec saint Anselme. — Critique de la forme syllogistique appliquée aux preuves de l'existence de Dieu. — Vrai procédé par lequel l'esprit humain s'élève jusqu'à Dieu. — Attributs de Dieu moins approfondis par Descartes que la preuve de son existence. — Ce qu'il faut exclure et ce qu'il faut admettre en Dieu. — Erreur de Descartes sur la liberté qu'il attribue à Dieu. — Conséquences de la liberté d'indifférence, et contradictions avec le principe que Dieu ne peut nous tromper et avec son optimisme. — De la façon dont il entend les attributs de créateur et de conservateur. — Création continuée. — Conséquences par rapport à la liberté de la création continuée. — Du mode d'action de la Providence. — Elévation de Descartes à Dieu.**

Du *je pense, donc je suis*, Descartes va faire sortir l'existence de Dieu comme la spiritualité de l'âme. Il se ferme les yeux, se bouche les oreilles, se détourne de tous ses sens pour ne s'entretenir qu'avec lui-même et considérer attentivement

ses idées. Or parmi elles il en trouve une qui d'une manière certaine contient en elle la vérité de l'existence de Dieu. Dans la quatrième partie du *Discours de la Méthode* il fait réflexion que son être n'est pas tout parfait puisqu'il doute, et recherchant d'où lui vient cette idée de quelque chose de plus parfait que lui, il montre que cette idée ne peut être son ouvrage, et qu'elle a été mise en lui par une nature véritablement plus parfaite, et même contenant en soi toutes les perfections dont il peut avoir l'idée, c'est-à-dire, par Dieu. Il reprend et développe cette même preuve dans la troisième Méditation. Il la fortifie et l'enrichit sans doute par de nouveaux développements, mais parlant en latin et s'adressant à la Sorbonne, il croit devoir employer quelques formes scholastiques qui en altèrent la simplicité et en voilent plutôt qu'elles n'éclaircissent la vraie nature.

D'abord il passe rapidement en revue les différentes classes d'idées qui sont dans son esprit. S'il n'y a point de différence entre la valeur et la réalité des idées considérées comme simples façons de penser, il n'en est pas de même à l'égard des idées considérées comme des images des choses. Celles qui représentent des substances ont plus de réalité objective que les autres, c'est-à-dire, participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection que celles qui représentent seulement des modes ou des accidents (1). Mais quelle que

(1) Il faut prendre garde au sens du terme d'objectif et à celui de formel qui lui est opposé dans la langue de Descartes. Ils sont empruntés à la langue de l'École. Selon l'École, l'idée était l'objet immédiat de la pensée, et la forme était l'essence même d'une chose. Voilà pourquoi Descartes appelle réalité objective la réalité exprimée ou représentée dans l'idée, et réalité formelle celle contenue dans l'objet ou la cause extérieure de l'idée. Posséder formellement une réalité, c'est la posséder en propre, dans la langue cartésienne, tandis que la posséder objectivement, c'est n'en avoir en soi que la représentation. La réalité formelle est l'original, la réalité objective n'est que l'image,

soit la réalité d'une idée, il faut qu'il y ait au moins autant de réalité dans la cause efficiente qu'il y en a dans cette idée elle-même. De là il suit que non seulement le néant ne saurait produire aucune chose, mais encore que ce qui est plus parfait ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait. « La lumière naturelle, dit Descartes, nous fait donc connaître évidemment que les idées sont en nous comme des tableaux et des images qui peuvent, à la vérité, facilement déchoir de la perfection des choses dont elles ont été tirées, mais qui ne peuvent jamais rien contenir de plus grand ou de plus parfait. » Donc toutes les fois qu'il rencontrera une idée dont la perfection ne dépasse pas les forces et les proportions de la nature humaine, il pourra conclure que la cause en est formellement en lui-même. Mais si au contraire il rencontre une idée dont la perfection soit telle qu'il voie clairement qu'il ne peut en être la cause, alors il devra admettre l'existence d'un être en qui réside formellement toute la perfection contenue objectivement dans cette idée. Dans les idées qu'il a des choses corporelles et animées, les idées des autres hommes et des anges eux-mêmes, il ne trouve rien qui soit tellement parfait et supérieur à sa nature, qu'il ne puisse concevoir qu'il en est l'auteur. Mais il n'en est pas de même à l'égard d'une autre idée non moins réelle de notre esprit, qui est née et produite avec nous ainsi que l'idée de nous-mêmes, à savoir de l'idée d'une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle lui-même et toutes les autres choses ont été créés. Sentons-nous quelque chose en notre nature qui soit capable de pareils effets? Étant des substances, nous

une représentation subjective. Le terme d'objectif a donc dans la langue cartésienne le sens contraire à celui qu'il a reçu dans la philosophie allemande depuis Kant et qui est adopté aujourd'hui dans la philosophie française.

avons bien, de par devers nous, l'idée de substance, mais étant finis, nous ne pouvons tirer de nous l'idée de la substance infinie. Il faut donc qu'elle nous vienne d'un être qui en soit le patron et l'original, et qui possède formellement en lui-même toutes les perfections objectivement contenues dans l'idée que nous en avons. Or cet être éternel, infini, immuable, indépendant, tout connaissant, tout puissant ne peut être que Dieu, donc Dieu existe.

Telle est la preuve de l'existence de Dieu donnée par Descartes. Il l'a revêtue de différentes formes plus ou moins populaires, géométriques et scholastiques, mais sous la diversité de ces formes elle est toujours la même, empruntant toute sa vertu de la seule idée de l'infini. On peut dire que l'idée de l'infini et cette preuve ont été le grand point de mire de tous les adversaires de la philosophie de Descartes. Nulle part il n'a été plus vivement attaqué, nulle part il ne s'est mieux défendu. J'indique rapidement leurs principales objections et les réponses de Descartes. L'humanité va en se perfectionnant, ne pourrait-elle donc un jour arriver à posséder formellement en elle toute la réalité objectivement contenue dans cette idée? Même en supposant, répond Descartes, un progrès sans fin dans l'humanité, jamais sa nature perfectionnée ne fournira à toute la réalité contenue dans cette idée. Car cette perfection ne serait d'abord qu'en puissance, tandis que celle de Dieu est actuelle, et en outre ce qui s'accroît et se perfectionne, ce qui a des degrés n'égalera jamais l'infini qui exclut tout progrès, tout nombre, tout degré. Tous nient la clarté de l'idée de l'infini, d'où ils prétendent qu'on n'en peut tirer aucune existence, surtout celle d'un être infini. Cependant Descartes leur avait répondu à l'avance dans la troisième Méditation : « L'idée de l'infini est fort claire et fort distincte, puisque tout ce que mon esprit conçoit clairement et distinctement de réel et de vrai, et qui contient en soi quel-

que perfection est contenu et renfermé tout entier dans cette idée. Et ceci ne laisse pas d'être vrai, encore que je ne comprenne pas l'infini, et qu'il se rencontre en Dieu une infinité de choses que je ne puis comprendre ni peut-être atteindre aucunement de la pensée, car il est de la nature de l'infini que moi qui suis fini et borné ne puisse le comprendre, et il suffit que j'entende bien cela, et que je juge que toutes les choses que je conçois clairement et dans lesquelles je sais qu'il y a quelque perfection, et peut-être aussi une infinité d'autres que j'ignore, sont en Dieu formellement ou éminemment, afin que l'idée que j'en ai soit la plus claire et la plus distincte de toutes celles qui sont en notre esprit. » Il dit encore dans cette même Méditation : « Je ne me dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et de la lumière, puisqu'au contraire je vois manifestement plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie et partant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini que du fini. » Tout ce que dit si bien Descartes dans les *Méditations* sur l'idée de l'infini, il le fortifie et l'éclaircit encore dans sa réponse à Gassendi. Fénelon, Malebranche, Bossuet n'ont eu qu'à développer ce que Descartes avait si fortement établi touchant la vraie nature et les caractères de l'idée de l'infini. Nul mieux que Descartes lui-même n'a démontré que cette idée n'est ni obscure, ni confuse, ni purement négative, qu'elle diffère essentiellement, par là même qu'elle n'admet ni degré ni progrès, de l'idée de l'indéfini, produit de l'imagination et de l'expérience, et qu'elle est la vivante empreinte de Dieu sur notre intelligence. Nous n'avons qu'un reproche à adresser à Descartes, celui de paraître faire intervenir le principe des causes, en remontant de l'idée de l'infini considérée comme

un effet à une cause infinie de cette idée, car nous pensons avec Fénelon et avec Malebranche que l'idée de l'infini est la vue immédiate de l'infini lui-même, ce qu'exprimera si fortement Malebranche en disant : « Si Dieu est pensée, il faut qu'il soit. »

Mais quelque claire et évidente qu'il juge cette démonstration pour quiconque voudra sérieusement y appliquer son esprit, il conçoit des inquiétudes sur les difficultés qu'auront à la comprendre et à la retenir, ceux dont l'âme est obscurcie par des nuages sensibles. Craignant qu'ils ne se ressouviennent pas facilement de la raison pour laquelle il suit, de ce que nous avons en nous l'idée d'un être parfait, que cet être parfait existe réellement, il veut donner encore une autre preuve de l'existence de Dieu plus facile à saisir pour le vulgaire, et au lieu de la conclure d'une idée qui est dans notre intelligence, il annonce qu'il va la conclure directement du fait même de notre existence.

Il examine donc si de ce que lui-même existe avec cette idée de Dieu, il ne suit pas que Dieu existe. Si ce n'est pas Dieu qui nous a créés, trois hypothèses seulement sont possibles pour rendre compte du fait de notre existence, ou nous la tenons de nous-mêmes, ou de nos parents, ou de quelques autres causes moins parfaites que Dieu. Nous ne tenons pas notre être de nous-mêmes, car, d'un côté, nous nous connaissons comme un être incomplet et imparfait, de l'autre nous avons en nous l'idée de toutes les perfections. Ne les aurions-nous donc pas toutes réalisées en nous-mêmes, si nous nous étions faits nous-mêmes ? Si notre existence dépendante prouve un être indépendant, le fait seul de la conservation de notre être prouve un créateur sans cesse créant. Ici apparaît pour la première fois une doctrine qui joue un grand rôle dans métaphysique cartésienne, celle de la création continuée, en faveur de laquelle Descartes allègue ici la mutuelle indé-

pendance de toutes les parties infinies en nombre dans lesquelles on peut diviser le temps par la pensée. S'il n'y a aucune relation entre les parties du temps, de ce que je vis, l'instant d'à présent, il ne s'ensuit pas que je doive vivre l'instant d'après. Ai-je en moi le sentiment de quelque pouvoir au moyen duquel je puisse faire que moi qui suis maintenant, je sois encore un moment après? Si j'avais ce pouvoir, je le connaîtrais, je le penserais, puisque je suis une chose qui pense. Je ne le connais pas, je ne le pense pas, il suit que je ne le possède pas et que je dépends de quelque être différent de moi-même. Ma conservation n'est donc qu'une répétition continuelle de l'acte qui m'a créé, et Dieu est démontré par le fait de notre durée comme par celui de notre existence. Faire dériver l'existence de nos parents ou de quelques autres causes moins parfaites que Dieu, serait contraire au principe d'après lequel il doit y avoir au moins autant de réalité efficiente dans la cause que dans l'effet. J'ai en moi l'idée de toutes les perfections, il faut que ces perfections se retrouvent dans la cause qui m'a produit; si cette cause les possède formellement, elle est Dieu, si objectivement, il faut remonter à un autre être qui les possède formellement, c'est-à-dire, à Dieu. Enfin, je ne puis être l'œuvre de plusieurs causes réunies qui, chacune en particulier, inférieure à l'idée des perfections que j'ai en moi, formeraient par leur ensemble un tout qui les égalerait, car nous donneraient-elles l'idée de toutes les autres perfections de Dieu, assurément elles ne nous donneraient pas celle de son unité et de sa simplicité. De tout cela il résulte que Dieu est nécessairement l'auteur de mon être, et, en conséquence, que Dieu existe de cela seul que j'existe ayant en moi l'idée d'une perfection souveraine. Quoique Descartes annonce cette seconde démonstration comme partant du seul fait de notre existence, elle a le même fondement que la première, à savoir la con-

science de notre imperfection accompagnée de l'idée de l'être parfait, laquelle nécessite une cause de notre être en qui soient formellement toutes les perfections objectivement contenues en notre pensée. C'est donc la même démonstration sous une forme plus populaire et moins rigoureuse.

Mais il veut lui donner encore la forme et la rigueur d'une proposition de géométrie, tant il a à cœur d'élever au-dessus de tous les doutes cette vérité fondamentale de l'existence de Dieu. Ces deux premières démonstrations paraîtraient-elles fausses et insuffisantes à certains esprits, il prouvera qu'il y a encore autant de certitude dans cette proposition, *Dieu existe*, que dans une proposition géométrique quelconque. Déjà, dans le *Discours de la Méthode*, il avait indiqué en quelques lignes cette démonstration géométrique : « Revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle, que ses trois angles sont égaux à deux droits. » Il la reprend et la développe dans la cinquième Méditation. Il remarque qu'en notre intelligence il y a une foule d'idées de certaines choses qui, quoique peut-être n'existant pas hors de nous, ne sont pas néant, puisqu'elles sont claires, ni de notre invention puisqu'elles ont leurs vraies et immuables natures. Telles sont les propriétés du triangle qui n'existent peut-être pas hors de ma pensée, mais que je n'ai pas inventées, puisqu'elles existent en dépit de moi. On ne peut dire que cette idée de triangle nous vienne par les sens, car y eût-il quelque vraisemblance dans cette opinion à l'égard du triangle, il n'y en aurait aucune à l'égard d'une infinité d'autres figures plus compliquées dont nous concevons cependant clairement les propriétés et qu'on pourrait prendre également pour exemples. Mais si je puis tirer de ma pensée l'idée de quelque chose, tout ce que je reconnais clairement appartenir à cette chose lui appartient en effet, et

cette propriété de l'égalité des trois angles à deux angles droits que je reconnais clairement exister dans un triangle, n'est pas moins vraie du triangle que l'existence même de l'idée du triangle. Il est certain que j'ai en moi l'idée de Dieu, en conséquence toutes les propriétés que je reconnaîtrai clairement lui appartenir, lui appartiendront en effet, et ne seront pas moins vraies de Dieu que l'égalité des trois angles à deux droits n'est vraie du triangle. Or dans les perfections que je conçois clairement appartenir à Dieu est comprise une actuelle et éternelle existence, donc je puis affirmer au même titre que Dieu existe et que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Autant vaut cette seconde proposition, autant vaut la première. Ainsi nierait-on tout ce qui précède, l'existence de Dieu, selon Descartes, n'en devrait pas moins passer dans notre esprit pour aussi certaine qu'une vérité mathématique quelconque.

Il est impossible de ne pas être frappé de la ressemblance de cet argument avec celui de saint Anselme dans le *Proslogium* (1). Faut-il en conclure que Descartes avait étudié saint Anselme, quoiqu'il se garde de l'avouer, et qu'il le lui a dérobé? Mais c'est en vain que Huet et Leibnitz lui-même veulent nous représenter Descartes si riche de son propre fond comme feignant l'ignorance pour cacher ses larcins. Tout au plus peut-on penser que Descartes en avait gardé quelque vague réminiscence, à travers l'enseignement scholastique de La Flèche et les objections de saint Thomas. Quoi qu'il en soit, cette discussion a peu d'importance, car la gloire et l'originalité de Descartes ne sont pas dans cet argument, qui n'est qu'un accessoire, une forme nouvelle et, selon nous, vicieuse de son premier et principal argument par

(1) Voir l'*Histoire de saint Anselme* par M. de Rémusat et la thèse de M. Saisset: *De varia S. Anselmi argumenti fortuna.*

lequel, de l'idée de l'infini qui est en nous, il va droit à Dieu.

Pourquoi ce retour malheureux de Descartes à ces syllogismes qu'il a si bien condamnés comme n'apprenant rien que déjà on ne sache? Pourquoi cette méthode artificielle, au lieu de la simple description du procédé naturel par lequel l'esprit humain s'élève à Dieu? Il le dit dans ses réponses aux premières objections : « Je confesse que cet argument paraît un sophisme quand on ne se rappelle pas toutes les raisons sur lesquelles il s'appuie, et j'ai d'abord été en doute si je devais m'en servir, je craignais d'affaiblir la clarté de mes autres arguments. Mais comme il y a deux manières de prouver l'existence de Dieu, l'une par ses effets, par l'idée que nous en avons et qu'il a mise en nous, l'autre par son essence et sa nature même, après avoir développé la première dans la troisième Méditation, j'ai cru que je ne pouvais passer l'autre sous silence. » C'est donc après coup, et pour plaire à certains esprits, c'est-à-dire, pour s'accommoder aux habitudes de l'École, que Descartes, après avoir été, comme il le dit, des effets aux causes, ou de l'idée de l'infini à sa cause, veut aller de la cause à ses effets, c'est-à-dire, se plaçant tout d'abord au sein de l'être parfait, qui n'est encore supposé que possible, en déduire la réalité de son existence. Dans la première partie des *Principes*, qui est un abrégé des *Méditations*, Descartes tend encore davantage à ramener à des syllogismes les preuves de l'existence de Dieu et semble de plus en plus mettre en oubli ce procédé naturel de la conscience qu'il a si bien décrit dans le *Discours de la Méthode* et dans la troisième Méditation (1). Mais l'existence de Dieu, pas plus que notre existence propre, ne nous est donnée par un syllogisme, dont

(1) Voir sur ce sujet, dans le *Journal des Savants* de septembre 1850, le remarquable article de M. Cousin sur les *Animadversiones Leibnitzii ad Cartesii Principia philosophiæ*.

la conclusion n'aurait qu'une valeur et une nécessité logique. Sans doute je ne puis sans contradiction supposer un être infiniment parfait et au même temps lui dénier l'existence. Une nécessité logique unit ces deux termes, comme l'idée de triangle à l'égalité des trois angles à deux droits. Mais où est la contradiction à supprimer les deux termes à la fois? Le syllogisme ne démontre que leur convenance et non pas leur existence réelle. D'ailleurs, quelle sorte d'existence est contenue dans les prémisses, sinon une existence générale, abstraite. L'existence contenue dans la conclusion ne sera donc elle-même qu'une existence abstraite, puisque les termes doivent être pris au même sens dans la conclusion que dans les prémisses. En outre cette preuve syllogistique ne nous donne rien que déjà nous ne sachions. En effet, comment pourrions-nous faire l'hypothèse de la possibilité d'un être souverainement parfait si déjà nous n'étions en possession de l'idée d'un être souverainement parfait, réellement existant. Le possible et l'abstrait ne viennent qu'après le réel et le concret.

Le syllogisme de Descartes suppose donc cette preuve simple et primitive, cette preuve de simple vue, comme dit très-bien Malebranche, qui n'est que la description fidèle du procédé naturel par lequel l'esprit humain s'élève à la vérité de l'existence de Dieu. L'existence de Dieu est renfermée dans cette conception de l'être souverainement parfait et infini qui ne se sépare pas de la conscience de notre nature imparfaite et finie, voilà la preuve cartésienne par excellence, voilà la seule légitime et vraie preuve de l'existence de Dieu. En la mettant en un jour merveilleux, en la défendant d'une manière victorieuse contre tous les efforts des plus redoutables ennemis, Descartes a posé les vrais fondements de la théodicée, comme il a déjà posé ceux de la science de l'esprit humain par le discernement de l'âme et

du corps et de la méthode appropriée à l'un et à l'autre (1).

Après avoir approfondi la preuve de l'existence de Dieu, Descartes passe assez légèrement sur ses attributs et sa Providence. Cependant sa théodicée contient le germe de toutes les grandes vérités développées par Malebranche et Leibnitz. Dans le *Discours de la Méthode* il pose ainsi le principe d'après lequel doivent se déterminer les attributs de Dieu : « Suivant les raisonnements que je viens de faire, pour connaître la nature de Dieu, autant que la mienne en était capable, je n'avais qu'à considérer de toutes les choses dont je trouvais en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder, et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient (2). » Ce principe est le vrai ; Descartes sans en avoir fait une application aussi étendue et aussi approfondie que Malebranche ou Fénelon, en a néanmoins déduit quelques conséquences importantes relativement à la nature de Dieu. Ainsi il remarque que le doute, l'inconstance, la tristesse et choses semblables ne peuvent être en lui, car ce ne sont que des imperfections de notre nature dont nous-mêmes nous serions bien aises d'être exempts. Par la même rai-

(1) « Il n'y a rien, dit Bayle (art. Zarabella) sur quoi les cartésiens soient plus harcelés que sur la démonstration que donne Descartes de l'existence de Dieu. M. Werenfels, professeur à Bâle, a soutenu par un écrit imprimé que cet argument de M. Descartes est un pur paralogisme. M. Swicer, professeur à Zurich, lui a répondu. M. Jaquelot, ministre à La Haye, lui a fait aussi une réponse insérée dans le *Journal des Savants* en 1701. M. Brillon, docteur en Sorbonne, a vu cette réponse et n'en a pas été content. Il a publié un mémoire pour démontrer que Descartes a fait un sophisme et non une démonstration. Le P. François Lami a réfuté ce mémoire. M. Jaquelot a répliqué par le sien, etc. » Ajoutons qu'il n'est pas d'adversaire de Descartes qui n'ait attaqué et pas de cartésien qui n'ait défendu la démonstration de l'existence de Dieu tirée de l'idée que nous en avons.

(2) *Discours de la Méthode*, 4e partie.

son Dieu ne peut être trompeur puisque la lumière naturelle nous enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut (1). Il ne peut donc ni nous tromper, ni, étant tout puissant en même temps que souverainement bon, permettre qu'on nous trompe. Par là est dissipé le fantôme de l'esprit malin, prenant plaisir à nous tromper, et le critérium de l'évidence en dehors comme au dedans de notre propre pensée, est à l'abri des atteintes du scepticisme le plus forcené. Nous nous connaissons clairement comme composés d'une nature intelligente et d'une nature corporelle, mais nous ne pouvons concevoir Dieu composé comme nous, car toute composition témoigne de la dépendance qui est manifestement un défaut. « Je jugeais de là que ce ne pouvait être une perfection en Dieu d'être composé de ces deux natures et qu'en conséquence il ne l'était pas (2). » Descartes ne s'explique pas sur cette nature unique qu'il attribue à Dieu, il ne dit pas si elle est identique à notre nature spirituelle ou si elle en diffère, en comprenant à la fois ce qu'il y a d'essentiel dans la nature spirituelle et dans la nature corporelle.

La manière dont Descartes entend la liberté souveraine de Dieu et la confusion de l'attribut de conservateur avec celui de créateur sont deux points importants de cette partie de sa métaphysique. Signalons d'abord l'erreur grave dans laquelle il est tombé au sujet de la liberté souveraine de Dieu. Sous prétexte de ne porter aucune atteinte à la plénitude de la liberté de Dieu, il l'affranchit dans son exercice de toute considération d'ordre et de sagesse, de toute loi, même de la loi du bien. Voici ce qu'il écrit sur ce sujet au P. Mersenne: « Les vérités métaphysiques lesquelles vous nommez éternelles ont été établies de Dieu et en dépendent entièrement, aussi

(1) 3e Méditation.

(2) *Discours de la Méthode*, 4e partie.

bien que tout le reste des créatures; c'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne et l'assujétir au Styx et aux destinées que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. Ne craignez point, je vous prie, d'assurer et de publier partout, que c'est Dieu qui a établi ces lois en la nature, ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume (1).» Il développe encore cette pensée dans sa Réponse aux sixièmes objections: « Quant à la liberté du franc arbitre il est certain que la raison ou l'essence de celle qui est en Dieu est bien différente de celle qui est en nous, d'autant qu'il répugne que la volonté de Dieu n'ait pas été de toute éternité indifférente à toutes les choses qui ont été faites et qui se feront jamais; n'y ayant aucune idée qui représente le bien ou le mal, ce qu'il faut croire, ce qu'il faut faire ou ce qu'il faut omettre, qu'on puisse feindre avoir été l'objet de l'entendement divin avant que sa nature ait été constituée telle par la détermination de sa volonté.... Ce n'est pas pour avoir vu qu'il était meilleur que le monde fut créé dans le temps que dès l'éternité, qu'il a voulu le créer dans le temps, mais au contraire parce qu'il a voulu créer le monde dans le temps, pour cela il est ainsi meilleur que s'il eût été créé dès l'éternité.... Ainsi donc il ne faut pas penser que les vérités éternelles dépendent de l'existence des choses ou de l'entendement humain, mais seulement de la volonté de Dieu qui comme un souverain législateur les a données et établies de toute éternité (2). » Descartes semble avoir retenu cette doctrine des Jésuites, ses anciens maîtres du collége de La Flèche, sans en avoir médité toute la gravité. En effet, si la vérité et le bien ne sont que des décrets arbitraires de Dieu, il n'y a plus rien de solide ni dans la science ni dans la morale, et la garantie ontologique du

(1) Éd. Cousin, tom. VI p. 109.
(2) Éd. Cousin, tom. II, p. 353 et suiv.

critérium de l'évidence est ruinée. Si Dieu peut faire tout ce qu'il lui plaît, que devient la maxime que Dieu ne peut nous tromper? Qui nous assure que ce que Dieu a établi par un décret arbitraire, indépendant de toute considération de sagesse, il ne le renversera pas par un autre décret arbitraire? Il faut partir de la conscience de notre propre liberté pour nous faire une juste idée de la liberté de Dieu. Comment donc se fait-il que Descartes se trompe sur la liberté de Dieu, ne s'étant pas trompé sur la liberté de l'homme, et qu'il lui attribue précisément cette liberté d'indifférence qu'il considère comme le plus bas degré de la liberté dans l'homme dans ce passage remarquable de la quatrième Méditation: « L'indifférence que je sens lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance qu'une perfection dans la volonté, car si je connaissais toujours clairement ce qui est vrai et ce qui est bon, je ne serais jamais en peine de délibérer quel jugement et quel choix je devrais faire, et ainsi je serais entièrement libre, sans jamais être indifférent. » Descartes ne sépare pas dans l'homme la liberté de l'entendement, pourquoi les sépare-t-il en Dieu, pourquoi détache-t-il sa liberté de tous ses autres attributs? Il est vrai qu'il en donne cette raison spécieuse, qu'antérieurement à la volonté de l'homme, le bien est constitué, tandis qu'il ne l'est pas antérieurement à celle de Dieu. Mais comment n'a-t-il pas compris que la volonté de Dieu ne peut s'exercer indépendamment de sa sagesse et de sa perfection infinie qu'elle présuppose nécessairement. Le bien et le vrai sont éternels et immuables parce qu'ils découlent de la nature même de Dieu. L'erreur de Descartes a été redressée par son école, Malebranche et Leibnitz ont restitué à la liberté de Dieu son vrai caractère en l'assujétissant à sa sagesse souveraine, c'est-à-dire à la loi de l'ordre et du meilleur.

Par une autre inconséquence, à la doctrine de la liberté d'indifférence, Descartes joint celle de l'optimisme, quoique l'une et l'autre semblent s'exclure. Car, si la volonté de Dieu est indifférente, comment affirmer qu'elle se déterminera en vue du meilleur, et sur quel fondement, dans la quatrième Méditation, Descartes peut-il dire : « Il est certain que Dieu veut toujours le meilleur ? » Dans sa Réponse aux sixièmes objections, il essaie de sauver cette contradiction : « Si quelque raison ou apparence de bonté eût précédé sa préordination, elle l'eût sans doute déterminé à faire ce qui était de meilleur ; mais, tout au contraire, parce qu'il s'est déterminé à faire les choses qui sont au monde, comme il est dit en la Genèse, elles sont très-bonnes, c'est-à-dire que la raison de leur bonté dépend de ce qu'il les a ainsi voulu faire. » Mais de là suivrait que tout autre univers eût été également parfait parce que Dieu l'eût voulu, ce qui est contraire au principe même de l'optimisme. Néanmoins Descartes croit à la plus grande perfection possible de cet univers, si l'on considère l'ensemble et non pas les détails. « De plus, il me vint encore à l'esprit qu'on ne doit pas considérer une seule créature séparément lorsqu'on recherche si les ouvrages de Dieu sont parfaits, mais généralement toutes les créatures ensemble, car la même chose qui pourrait, peut-être avec quelque sorte de raison, sembler fort imparfaite si elle était seule dans le monde, ne laisse pas d'être très-parfaite étant considérée comme faisant partie de tout cet univers. » Il explique encore très-bien ailleurs que le meilleur dont il s'agit est un meilleur collectif au regard de l'ensemble et non un meilleur particulier au regard de chaque chose: «Dieu mène tout à sa perfection, c'est-à-dire tout *collective*, non pas chaque chose en particulier, car cela même que les choses particulières périssent et que d'autres renaissent en leur place, c'est une des princi-

pales perfections de l'univers (1). » Leibnitz ne repoussera pas avec plus d'énergie que ne le fait Descartes, la ridicule prétention de l'homme de se poser comme la fin de l'univers. Comment soutenir que tout a été fait en vue de l'homme, lorsque tant de choses sont dans le monde, y ont été et n'y sont plus, sans qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues et sans qu'elles lui aient jamais servi à aucun usage (2). Non seulement l'homme n'est pas la fin de l'univers; mais, selon Descartes, cette fin dernière des choses échappe nécessairement à nos investigations. Cette doctrine de l'optimisme, à peine ébauchée par Descartes, grandira dans son école et recevra tous ses développements dans Malebranche et dans Leibnitz.

Il importe aussi de remarquer la manière dont Descartes entend les attributs de créateur et de conservateur. Il fait dépendre la création du monde d'un décret arbitraire de la toute-puissance de Dieu. Il l'a créé quand il lui a plu de le créer, il l'anéantira quand il lui plaira de l'anéantir, ce qui d'ailleurs est une conséquence de la liberté d'indifférence. Le monde n'a pas eu d'enfance, il n'est pas né d'abord imparfait et informe de cet acte tout-puissant de la volonté divine, il ne s'est pas formé ni développé dans la suite des temps par l'action lente et continue des lois qui lui auraient été données dès le commencement. Avant d'exposer l'hypothèse des tourbillons, Descartes nous avertit que s'il suppose une formation successive du monde, c'est pour expliquer plus clairement son état actuel, car il ne pense pas qu'il soit de la dignité de Dieu de créer l'univers petit à petit, comme s'il eût eu besoin de proportionner à ses forces la grande tâche qu'il s'était imposée; Dieu n'a eu qu'à vouloir, et d'un seul jet le monde a été créé. Sans doute Dieu a pu créer le monde d'un seul jet, mais il ne nous

(1) Lettres. Éd. Garnier, tome IV, p. 125.

(2) Principes, 3e partie, 3.

semble pas suivre de sa perfection infinie qu'il n'ait pu le créer d'une autre manière. Un développement progressif de la création, conformément à des lois immuables, témoigne-t-il moins de la dignité et de la grandeur de Dieu que l'univers tout entier créé d'un seul jet? Faire sortir tous les développements du monde, d'un germe qui dès l'origine les contient tous en puissance, n'est-il pas aussi grand que créer simultanément toutes les choses à la fois, à leur plus haut degré de perfection ? Faut-il moins admirer celui qui a créé l'œuf, d'où l'oiseau sortira, que celui qui d'abord a créé l'oiseau ?

Dieu a créé le monde et il le conserve, non en le soutenant dans l'existence par la permanence des lois que dès l'origine il lui a imprimées, mais en répétant à chaque instant de la durée l'acte créateur par lequel une première fois il l'a fait sortir du néant. « Il est certain, dit Descartes, et c'est une opinion communément reçue entre les théologiens, que l'action par laquelle il le conserve est toute la même que celle par laquelle il l'a créé (1). » «Ni l'homme ni le monde ne sont semblables, dit-il encore, à des machines qui, une fois montées, se meuvent seules quelque temps, quoique abandonnées de l'ouvrier.»Rien n'existe que par la répétition non interrompue de l'acte qui l'a créé. Conserver et créer de rechef sont, au regard de Dieu, une seule et même chose. Déjà nous avons signalé cette doctrine de la création continuée dans la seconde forme donnée par Descartes à la preuve de l'existence de Dieu. Sans vouloir dès à présent la discuter, nous dirons d'abord, qu'à nos yeux, elle a le mérite de témoigner fortement du sentiment de la dépendance nécessaire des êtres n'existant pas par eux-mêmes à l'égard du seul être existant par lui-même. La nécessité de cette dépendance ne pouvait échapper à un grand métaphysicien comme Descartes. Mais le tort de la

(1) *Discours de la Méthode*, 5e partie.

création continuée est d'exagérer cette vérité au point d'enlever toute force et toute action aux créatures, et en conséquence de détruire ou du moins de rendre incompréhensible le fait de notre personnalité et de notre liberté. Si Dieu ne nous conserve qu'en ne cessant de nous créer de nouveau, il faut qu'à chaque instant il nous crée avec toutes nos pensées et toutes nos inclinations, et c'est de là même que Descartes fait dériver sa prescience infinie. « Avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, Dieu a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté; c'est lui-même qui les a mises en nous, c'est lui aussi qui a disposé de toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels ou tels objets se présentassent à nos sens à tel ou tel temps, à l'occasion desquelles il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose, et il l'a ainsi voulu, mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre (1). » Pour concilier cette prescience infinie avec la liberté de l'homme, Descartes, à l'exemple de certains théologiens, distingue en Dieu deux sortes de volonté, l'une indépendante et absolue par laquelle il veut que toutes les choses se fassent ainsi qu'elles se font, l'autre relative qui se rapporte au mérite et au démérite des hommes et par laquelle il veut qu'on obéisse à ses lois.

Descartes n'a fait qu'effleurer les questions relatives au mode d'action de la Providence sur le monde. Toutefois il s'en explique d'une manière assez remarquable dans une Lettre à la princesse Elisabeth : « Je ne crois pas que par cette Providence particulière que Votre Altesse dit être le fondement de la théologie, vous entendiez quelque changement qui arrive en ses décrets à l'occasion des actions qui dépendent de notre libre arbitre, car la théologie n'admet pas ce changement. Et lorsqu'elle nous oblige à prier Dieu, ce n'est point afin que nous

(1) Éd. Garnier, 3e vol., p. 210. —Lettre à la princesse Élisabeth.

lui enseignions de quoi nous avons besoin, ni afin que nous tâchions d'impétrer de lui qu'il change quelque chose en l'ordre établi de toute éternité par sa Providence, l'un et l'autre seraient blâmables, mais c'est seulement afin que nous obtenions ce qu'il a voulu être de toute éternité obtenu par nos prières. » Ainsi Descartes, de même que Malebranche et Leibnitz, est pour les volontés générales et immuables comme seules dignes de Dieu.

Tel est le résumé fidèle de la théodicée de Descartes. Descartes a moins profondément médité sur les attributs de Dieu que sur les preuves de son existence. De là des erreurs, des contradictions, des lacunes que j'ai signalées. Mais néanmoins il a la gloire d'avoir fondé la théodicée sur son vrai fondement, à savoir sur l'idée de l'infini, et d'avoir ouvert les voies à Malebranche et à Leibnitz. Rappelons-nous que Descartes a entrepris la démonstration de l'existence d'un Dieu souverainement parfait pour donner la dernière consécration à la règle de l'évidence. Grâce à cette démonstration, tous les doutes qui planaient encore sur la légitimité de la règle de l'évidence se sont dissipés comme de légers nuages devant les rayons du soleil. Dieu et le vrai ont été associés l'un à l'autre, et se servent de mutuelle et infaillible garantie.

Nous allons donc maintenant redescendre avec Descartes de Dieu à l'homme, armés de la règle de l'évidence. Mais citons d'abord la fin de la troisième Méditation, dans laquelle Descartes exprime les sentiments que lui a fait éprouver cette contemplation de Dieu et de ses attributs d'une manière digne des plus belles élévations de Malebranche, de Fénelon et de Bossuet. « Arrêtons-nous quelque temps à la contemplation de ce Dieu tout parfait, afin de peser à loisir ses merveilleux attributs, de considérer, d'admirer et d'adorer l'incomparable beauté de cette immense lumière, au moins autant que la force de mon esprit qui en demeure en quel-

que sorte ébloui, me le pourra permettre. Car comme la foi nous apprend que la souveraine félicité de l'autre vie ne consiste que dans cette contemplation de la majesté divine, ainsi expérimentons-nous dès maintenant qu'une semblable méditation, quoique infiniment moins parfaite, nous fait jouir du plus grand contentement que nous soyons capables de ressentir en cette vie. »

---

## CHAPITRE V.

Des divers modes de la pensée essence de l'âme. — Des idées innées.— Vague définition des idées innées.—Deux interprétations diverses dont la doctrine des idées innées est susceptible, d'où deux tendances diverses dans l'école cartésienne sur la question des idées. — La vraie théorie des idées innées de Descartes tout entière dans ce qu'il dit de la nature et des caractères de l'idée de l'infini. — Des idées adventices et de l'existence du monde extérieur. — Du paradoxe cartésien que les qualités sensibles n'ont d'existence que dans l'âme. — De l'argument de la véracité divine en faveur de l'existence du monde extérieur. — De l'ordre dans lequel Descartes classe et démontre les trois vérités de l'âme de Dieu et du monde. — De la volonté.—Confusion de la volonté et du jugement, de la vertu et de la science. — De l'origine de l'erreur. — Des passions.—Traité des passions. — Définition, causes et objets des passions. – Descartes moraliste.—Ses jugements sur les diverses passions. —Utilité des passions. — Préceptes pour les combattre. — Milieu entre Épicure et Zénon. — De la morale de Descartes.—Tendance à mettre au même rang la vertu et le contentement qui en est la suite.

Descartes distingue trois modes divers de la pensée, qui est l'essence de l'âme, les idées, les affections et les volontés. Par idées il entend des conceptions de l'âme et non, comme Platon, des types absolus des choses résidant au sein de Dieu, ni, comme Hobbes et Gassendi, des images matérielles des choses. Il dit de

toutes les idées qu'elles sont des passions, il compare l'âme et ses idées avec la cire et les différentes figures qu'elle reçoit, c'est-à-dire qu'il fait l'entendement tout entier purement passif. Il divise les idées elles-mêmes en trois classes : 1° les idées qui semblent nées avec nous ou les idées innées ; 2° les idées qui semblent étrangères et venir du dehors ou idées adventices ; 3° les idées qui semblent être faites et inventées par nous-même ou idées factices.

Rien de plus célèbre que les idées innées de Descartes. De combien de discussions et de railleries les idées innées n'ont-elles pas été l'objet ? Péripatéticiens, Gassendistes, Jésuites, s'accordent à leur faire la guerre et à soutenir le principe que toutes nos idées viennent des sens. Toute la philosophie du XVIII$^e$ siècle retentira de déclamations contre ce qu'elle appelle la grande et dangereuse chimère des idées innées. Malheureusement autant Descartes a de précision et de profondeur quand il parle de l'idée de l'infini, qu'il place en tête des idées innées, autant il est vague et incomplet quand il parle des idées innées en général. Il n'est pas même facile de mettre d'accord tout ce qu'il en dit, et sa doctrine est susceptible de deux interprétations qui ont favorisé au sein de son école deux tendances distinctes, l'un représentée par Arnauld et Régis, l'autre par Bossuet, Fénelon et Malebranche.

Mais d'abord qu'entend Descartes par inné ? A-t-il mérité les railleries répétées de Gassendi, de Locke, de Voltaire au sujet de prétendues connaissances métaphysiques que nous posséderions dès le ventre de notre mère ? C'est un point sur lequel Descartes s'est plus d'une fois si clairement expliqué qu'on s'étonne que quelque équivoque ait pu subsister. Par idée née avec nous, il n'entend pas une idée qui soit toujours présente à notre pensée, sinon, dit-il, il n'y en aurait pas une seule, mais il entend seulement que nous avons en nous-mêmes la faculté de les produire. Régius, son disciple infidèle, croyait

s'écarter de sa doctrine en disant qu'il n'y a point d'idées et d'axiômes imprimés dans l'âme, mais une faculté naturelle et née avec lui de les produire. Mais Descartes lui répond que jamais il n'a eu d'autre doctrine : « Car je n'ai jamais jugé ni écrit que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser. Mais bien est-il vrai que reconnaissant qu'il y a certaines pensées qui ne procédaient ni des objets du dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées et les distinguer des autres que l'on peut appeler étrangères ou faites à plaisir, je les ai nommées naturelles, mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la générosité ou quelque maladie est naturelle à certaines familles (1). » Il ne prend pas pour lui cette objection, que les enfants n'ont point la connaissance actuelle de Dieu dans le ventre de leur mère, car lorsqu'il a dit que l'idée de Dieu est naturellement en nous, « il a seulement entendu que la nature a mis en nous une faculté par laquelle nous pouvons connaître ; mais il n'a jamais ni écrit ni pensé que de telles idées fussent actuelles ou qu'elles fussent des espèces distinctes de la faculté que nous avons de penser ; » et il ajoute : « Il n'y a personne qui soit si éloigné que moi de tout ce fatras d'entités scholastiques (2). » L'enfant a ces idées, mais en puissance. Je ne me persuade pas que l'esprit d'un petit enfant médite dans le ventre de sa mère sur les choses métaphysiques... Il a les idées de Dieu, de lui-même et de toutes ces vérités qui de soi sont connues, comme les personnes adultes les ont lorsqu'elles

(1) Éd. Garnier, vol. IV, p. 85. Réponse à Régius.

(2) Suite de la Réponse à Régius.

n'y pensent point (1). » Voilà donc Descartes bien justifié du sens ridicule que la plupart des adversaires du cartésianisme se sont plu à donner aux idées innées.

Les idées innées ne viennent pas du dehors, elles sortent de la nature même de notre faculté de penser, et nous naissons avec la disposition et la faculté de les concevoir, voilà ce qui les distingue des idées adventices. Elles ne sont pas non plus, comme les idées factices, le produit d'une libre détermination de notre volonté, et il n'est pas en notre pouvoir d'y rien ajouter et d'en rien retrancher. Mais en les représentant comme de simples produits d'une faculté particulière de notre esprit et de notre nature propre, Descartes ne semble-t-il pas les réduire à de simples modes de notre pensée et méconnaître la source divine d'où elles se répandent dans tous les esprits? Où donc sera la garantie de leur universalité et de leur vérité absolue, et quelle autre valeur auront-elles qu'une valeur purement subjective comme les catégories de l'entendement de Kant? Rappelons ici d'ailleurs que Descartes déclare incompatibles avec la liberté de Dieu, l'immutabilité et l'éternité des vérités innées. Ainsi entendue la doctrine des idées innées souffre de graves objections, mais en un sens tout opposé à celles de Hobbes et de Gassendi. Nous ne lui reprocherions pas d'être trop idéaliste, mais au contraire d'être trop empirique, de méconnaître les vrais caractères, la nature divine et la portée ontologique des idées de la raison et de conduire à la négation de la vérité absolue. Si on entend ainsi la doctrine de Descartes, il n'est pas en effet bien difficile de la concilier, comme on l'a tenté (2), avec celle de Locke. Mais il faut plutôt voir la vraie théorie des idées innées de

(1) Réponse à Hyperaspistes.

(2) Descartes et Locke conciliés par Castillon, Mémoires de l'Académie de Berlin, année 1770.

Descartes dans ce qu'il dit de l'idée d'infini, la principale et la première des idées innées, et dont il a particulièrement approfondi l'origine, la nature et les caractères pour en tirer la preuve de l'existence de Dieu. N'en eût-il fait qu'un produit naturel de notre faculté de penser et un simple mode de notre esprit sans original et sans objet, comment en aurait-il tiré la vérité de l'existence de Dieu? Mais il y voit la marque de l'ouvrier empreinte sur son ouvrage (1), » et il reconnaît en plusieurs façons que cette idée n'est point quelque chose de feint ou d'inventé, dépendant seulement de sa pensée, mais que c'est l'image d'une vraie et immuable nature (2). » L'idée de Dieu, selon Descartes, ne vient donc pas de nous, elle ne dépend pas de notre pensée, mais elle vient de Dieu même, elle est l'image d'une vraie et immuable nature

Tels sont les deux points de vue différents que présente la doctrine de Descartes sur les idées innées. J'ai dû signaler le premier qui résulte incontestablement de plusieurs passages des Lettres et des Réponses aux objections. Mais c'est le second sens qui domine dans la philosophie de Descartes puisque toute sa théodicée en dépend, et qui a aussi dominé dans toute son école. Ni Malebranche, ni Fénelon, ni Bossuet en France, ni Clauberg et Geulincx en Hollande n'ont pris les idées innées pour de simples modes de notre faculté de penser. Ils les ont fait dériver immédiatement de Dieu et non de notre esprit, ils leur ont restitué l'immutabilité, et ainsi ils ont rétabli le fondement de la souveraineté de la raison et du caractère absolu de ses principes dans la science et dans la morale. Mais quelques autres cartésiens, tels que Welthuysen en Hollande, Arnauld et Régis en France, se sont attachés à la première interprétation,

(1) Fin de la 3e Méditation.

(2) 5e Méditation.

et nous verrons leurs doctrines manifester une tendance relativement empirique au sein même de l'école cartésienne.

Le vague de la définition des idées innées se retrouve dans leur énumération. Nulle part Descartes n'en donne une classification rigoureuse. Il dit bien que l'idée de Dieu est la première et la principale des idées innées, mais il ne montre nulle part comment les autres s'y ramènent ou s'en déduisent. Dans le passage où il s'explique avec le plus de précision, il n'admet qu'un petit nombre de notions primitives, car « après les plus générales de l'être, du nombre et de la durée qui conviennent à tout ce que nous pouvons concevoir, nous n'avons pour le corps en particulier que la notion d'extension, de laquelle suivant celles de la figure et du mouvement, et pour l'âme seule nous n'avons que celle de la pensée en laquelle sont comprises les perceptions de l'entendement et les inclinations de la volonté (1). » Mais ailleurs on le voit ranger parmi les idées innées les idées de couleur, de la douleur, des sens et « de toutes les choses semblables. » Malebranche, dans sa polémique contre Arnauld, a donc pu dire, non sans raison, que Descartes n'a pas examiné à fond la nature des idées (2). Sachons gré néanmoins à Descartes d'avoir mis en lumière avec tant de clarté et de profondeur les caractères, la nature et la portée ontologique de l'idée de Dieu ou de l'infini, et d'avoir ainsi préparé les voies dans son école aux grandes vérités de la vision en Dieu et aux admirables développements de la doctrine d'une raison universelle impersonnelle et divine éclairant toutes les intelligences.

Il n'y a rien à remarquer sur les idées factices ou de notre invention, dont Descartes se borne à dire qu'elles sont dans notre dépendance et que nous pouvons y ajouter ou y retrancher à notre gré. Mais il n'en est pas de même des idées ad-

(1) Éd. Cousin, tome IX, p. 125.

(2) Réponse au livre *Des vraies et des fausses idées*, chap. 24.

ventices auxquelles se lie la question de l'existence du monde extérieur. Les idées adventices sont celles qui nous semblent venir du dehors, elles ne sont pas nées avec nous, nous n'en sommes pas les maîtres, elles surviennent inopinément dans notre esprit, sans le concours de notre volonté et même contre notre attente et notre volonté, et à l'occasion des sens, elles représentent des choses matérielles. A quelles conditions s'éveillent dans notre âme les idées de ces choses matérielles? Viennent-elles en réalité du dehors ou du dedans? Descartes rejette l'hypothèse des espèces intentionnelles. « Lorsque je vois un bâton, il ne faut pas s'imaginer qu'il sorte de lui de petites images voltigeantes par l'air, vulgairement appelées des espèces intentionnelles qui passent jusqu'à mon œil. Mais les rayons de la lumière réfléchis de ce bâton excitent quelque mouvement dans le nerf optique et par son moyen dans le cerveau même (1). » Ces mouvements produits dans nos organes par l'impression des objets extérieurs ne sont eux-mêmes que l'occasion et non pas la cause des idées adventices ou des perceptions. Les sens ne nous donnent que la conscience de quelques mouvements corporels dans les organes et ne nous apportent aucune vraie image des objets; c'est par l'entendement seul que nous connaissons le monde extérieur. « Quiconque a bien compris jusqu'où s'étendent nos sens et ce que ce peut être précisément qui est porté par eux jusqu'à la faculté que nous avons de penser, doit avouer au contraire qu'aucunes idées ne nous sont présentées par eux telles que nous les formons par la pensée, en sorte qu'il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel à l'esprit ou à la faculté qu'il a de penser, si seulement on excepte certaines circonstances qui n'appartiennent qu'à l'expérience. Par exemple, c'est l'expérience qui fait que nous jugeons que telles ou telles idées que nous avons maintenant

(1) Réponse aux sixièmes Objections.

présentes à l'esprit se rapportent à quelques choses qui sont hors de nous, non pas, à la vérité, que ces choses les aient transmises dans notre esprit par les organes des sens, telles que nous les sentons, mais à cause qu'elles ont transmis quelque chose qui a donné occasion à notre esprit, par la faculté qu'il en a, de les former en ce temps plutôt qu'en un autre (1). » Il faut donc que toutes les idées de figure, de distance, et, à plus forte raison, les idées de couleur, de la douleur, des sons et de toutes les choses semblables nous soient naturelles, « afin que notre esprit, à l'occasion de certains mouvements corporels avec lesquels elles n'ont aucune ressemblance, se les puisse représenter (2). »

Voilà donc les objets extérieurs réduits à la pure étendue et dépouillés au profit de l'ame des qualités sensibles. De là l'origine de la fameuse distinction des qualités premières et des qualités secondes de la matière (3). De là le paradoxe, en apparence si étrange qui met le son et la couleur dans l'âme, et non plus dans les corps, et qui a été aussi un grand sujet de raillerie contre la philosophie cartésienne. Je crois cependant qu'ici l'étrangeté de la doctrine de Descartes est plutôt apparente que réelle, si l'on veut aller au fond des choses, sans s'arrêter à l'équivoque des termes et au tour paradoxal que quelques disciples se sont plu à lui donner par une sorte de bravade et contre l'École et contre les opinions vulgaires. Il ne faut pas légèrement croire que Descartes ait pensé, que rien dans la matière ne corresponde à la perception que nous avons de telle ou telle qualité sensible, et que la cause de la chaleur, comme la chaleur elle-même, ne réside que dans l'âme. Descartes, il est vrai, n'ad-

(1) Réponse à Pierre Leroy. Edit. Garnier, tome IV, p. 86.

(2) Ibid.

(3) C'est Locke qui le premier a employé cette dénomination de qualités premières et qualités secondes de la matière.

met dans la matière que la pure étendue et ce qui en est inséparable, largeur, profondeur, hauteur, figure. Mais il ne faut pas oublier qu'il a la prétention d'expliquer tous les phénomènes avec la figure et avec le mouvement des parties insensibles de l'étendue. Ainsi tout en niant que dans les objets il y ait des qualités sensibles, il ne nie nullement qu'il y ait en eux tel ou tel mouvement de parties propre à éveiller en nous la perception des qualités sensibles. Tel est le sens de ce passage des *Principes* : « Lorsque nous disons que nous percevons des couleurs dans les objets, c'est évidemment comme si nous disions que nous percevons quelque chose dans les objets, quoique nous ignorions quel est ce quelque chose, par quoi est produite cette sensation claire et distincte que nous appelons sensation de couleur. » Malebranche interprète et commente Descartes dans le même sens : « Ce n'est, dit-il dans la *Recherche de la Vérité*, que depuis Descartes, qu'à ces questions confuses et indéterminées, si le feu est chaud, si l'herbe est verte, etc., on répond en distinguant l'équivoque des termes sensibles qui les expriment. Si par chaleur, couleur, saveur, vous entendez un tel ou tel mouvement des parties insensibles, le feu est chaud, l'herbe est verte. Mais si par chaleur et les autres qualités, vous entendez ce que je sens auprès du feu, ce que je vois lorsque je vois de l'herbe, le feu n'est point chaud et l'herbe n'est pas verte, car la chaleur que l'on sent et les couleurs que l'on voit ne sont que dans l'âme. » Que peut-on donc reprocher à Descartes et aux cartésiens, sinon de n'avoir pas toujours marqué assez nettement cette distinction et le sens dans lequel ils ôtaient à la matière les qualités sensibles ? S'il y a ici une erreur, je ne dis pas dans les termes, mais dans le fond même de la doctrine de Descartes, cette erreur ne peut être qu'à faire consister en un mouvement de parties insensibles ce qui produit en nous toutes les perceptions des qualités de la matière,

c'est-à-dire, une erreur de physique et non une erreur de psychologie. Il faut donc, à ce qu'il me semble, justifier Descartes d'avoir ôté à l'herbe la couleur, et au feu la chaleur, comme on l'a tant répété, et d'avoir donné à l'âme ce que le genre humain jusqu'à lui avait attribué aux objets.

Mais, en parlant de l'étendue et du mouvement de ses parties, j'ai anticipé sur la démonstration que Descartes croit devoir donner de l'existence du monde extérieur. Rappelons-nous l'ordre suivant lequel il démontre et classe les réalités. D'abord il part de l'existence de la pensée, et ensuite de la pensée il s'élève à Dieu. Dans l'ordre de l'importance et de la logique, il ne place qu'au troisième rang la certitude de l'existence du monde extérieur qui ne lui paraît ni si ferme ni si évidente que celle de l'âme et de Dieu. En effet, il n'en est pas de l'étendue comme de Dieu en qui l'existence ne se sépare pas de l'essence, et nous pouvons très-clairement en concevoir l'idée sans être forcés d'en conclure l'existence. Comment donc démontrer la réalité de l'étendue matérielle? D'abord elle s'est évanouie devant le doute méthodique. Mais toutes les raisons possibles de douter ayant fait place à la certitude, elle est désormais à l'abri de la supposition d'un être puissant et trompeur, renversée par la démonstration de l'existence d'un être souverainement parfait, et aussi de l'incertitude entre la veille et le sommeil, où Descartes ne voit plus qu'un doute hyperbolique et ridicule auquel il ne peut plus s'arrêter. Mais il reste à examiner si, sur la foi de ces perceptions de la veille, nous pouvons admettre l'existence du monde extérieur. Puisqu'elles ne viennent pas de nous, elles doivent venir de quelque chose d'extérieur qui ait la faculté de les exciter en nous, et avoir leur cause dans quelque substance distincte de nous-mêmes en laquelle soit contenue formellement ou éminemment toute la réalité objectivement renfermée dans les idées que nous avons des choses matérielles, or cette substance et

la matière. Mais Descartes s'adresse encore cette objection: Ne se pourrait-il pas que ces idées vinssent directement de Dieu et que cette chose que nous sentons hors de nous fût Dieu lui-même? Telle sera la doctrine de Malebranche, mais telle n'est pas encore celle de Descartes, qui la réfute par le principe de la véracité de Dieu. Dieu n'étant point trompeur, il est très-manifeste qu'il ne m'envoie pas ces idées immédiatement par lui-même. Il a mis en nous une très-grande inclination à croire que ces idées partent des choses corporelles. Si elles n'en partaient pas, comment l'excuser de tromperie à notre égard? En d'autres termes, nous avons une tendance naturelle à croire que certaines idées viennent des choses corporelles; il faut donc qu'elles en viennent, sinon Dieu auteur de cette tendance naturelle, nous tromperait, or Dieu souverainement bon ne peut vouloir nous tromper, donc les choses corporelles existent. Tel est l'argument de la véracité divine sur lequel Descartes fonde la vérité de l'existence du monde extérieur. Descartes prévoit qu'on peut objecter contre cet argument de la véracité divine les erreurs des sens. Si Dieu nous trompe par les sens, nous faisant voir ronde la tour qui est carrée, et brisé le bâton qui est droit, pourquoi ne pourrait-il pas également nous tromper quand il s'agit de l'existence même du monde extérieur? Mais il justifie très-bien la véracité divine de ces prétendues erreurs des sens, en montrant qu'elles consistent plutôt dans un jugement qui dépend de nous que dans le témoignage des sens. Il reprend même rudement Régius d'avoir avancé qu'il est naturellement incertain si nous apercevons véritablement aucun corps, parce que les choses qui ne sont qu'imaginaires peuvent aussi bien faire impression sur l'esprit que celles qui sont vraies. « Certes ceux qui ont de l'entendement, dit Descartes, et ne ressemblent pas tout à fait aux chevaux et aux mulets, encore qu'ils ne soient pas seulement touchés par les images que la

présence des choses vraies imprime dans le cerveau, mais aussi par celles que d'autres causes y excitent, comme il arrive dans les songes, ceux-là, dis-je, discernent néanmoins très-clairement par la lumière de la raison, les unes d'avec les autres. » Plusieurs cartésiens, tels que Cordemoy, Malebranche, Fardella, n'ont pas admis cet argument de la véracité divine, en faveur de l'existence du monde extérieur. Citons seulement Malebranche qui dit : « Pour être pleinement convaincus qu'il y a des corps, il faut qu'on nous démontre non seulement qu'il y a un Dieu et que Dieu n'est point trompeur, mais encore que Dieu nous a assurés qu'il en a effectivement créés, ce que je ne trouve point prouvé dans les ouvrages de M. Descartes. »

Le tort de Descartes est de faire intervenir ici, d'une manière extraordinaire, le principe de la véracité divine, au lieu de reconnaître l'évidence immédiate du monde extérieur dans la conscience de la limitation de l'activité essentielle du moi par quelque chose qui la borne, et qui est le non moi. C'est ainsi qu'il a ouvert la voie aux causes occasionnelles et au scepticisme sur le monde extérieur où se sont égarés un grand nombre de ses disciples. Mais si on considère en lui-même l'argument de la véracité divine, on verra qu'encore ici Descartes s'est plutôt trompé dans la forme que dans le fond. Car au fond, la véracité divine ne se distingue pas de l'évidence, dont elle est le principe et la garantie, et dont elle est inséparable, comme Descartes l'a démontré. Quand donc il en appelle à la véracité divine en faveur de l'existence du monde matériel, c'est en réalité l'évidence qu'il invoque, et on ne peut lui reprocher que de recourir inutilement à une forme extraordinaire, à une intervention spéciale de ce principe sur lequel repose l'évidence, lequel est au même degré et au même titre la garantie de toutes les vérités sans exception.

Ainsi voilà successivement arrachées au doute les trois vé-

rités fondamentales de la philosophie : la certitude de l'existence de l'âme, de Dieu et du monde. Cet ordre est-il bien celui suivant lequel se classe et se produit la certitude de ces trois existences ? Nous croyons qu'entre ces trois vérités il n'y a point de succession chronologique, qu'elles se produisent simultanément, indissolublement liées les unes avec les autres au sein même du premier fait de conscience. Nous ne pouvons avoir conscience de notre activité propre, sans avoir par là même conscience d'un non-moi qui la borne, et nous ne pouvons nous savoir limités sans concevoir immédiatement l'être infini. Toutefois la simultanéité de ces trois vérités n'exclut point entre elles un ordre logique, et cet ordre logique est celui-là même qu'a établi Descartes. Au point de vue logique, la vérité de notre propre existence est bien la première ; elle est le point de départ et le fondement nécessaire à toute autre vérité. De cette première vérité nous allons nécessairement droit à celle de l'existence de Dieu, en raison de la corrélation nécessaire de la connaissance de l'infini avec celle du fini. La vérité de l'existence de Dieu ne suppose donc rigoureusement pour antécédent que la vérité de notre propre existence et non pas celle du monde extérieur. En conséquence Descartes a eu raison de partir de l'âme, d'aller immédiatement de l'âme à Dieu, et de ne placer qu'en troisième ligne la certitude et l'existence des choses matérielles.

Des idées passons aux volontés et aux affections qui ne sont aussi que la pensée elle-même diversement modifiée. Descartes définit la volonté, le pouvoir de faire ou de ne faire pas, de poursuivre ou de fuir une même chose, et d'agir sur l'âme ; il lui donne prise sur les idées et sur les passions soit d'une manière directe, soit d'une manière indirecte ; il lui accorde le pouvoir sinon de produire, au moins de diriger le mouvement. Jusqu'ici sa doctrine de la volonté paraît irréprochable. Mais il enlève le jugement à l'entendement pour en

faire aussi une fonction de la volonté, et ainsi commence-t-il une confusion fatale qu'achèveront quelques-uns de ses disciples : « Car par l'entendement seul je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier. » C'est donc la volonté seule qui affirme ou qui nie les choses que l'entendement nous propose. Quoi de plus grave que cette confusion du jugement et de la volonté ? Il dépend de nous de nous résoudre en tel ou tel sens, mais non de juger à notre gré du vrai ou du faux, du bien ou du mal. L'évidence entraîne nécessairement notre jugement, tandis que nous demeurons toujours libres de vouloir ou de ne pas vouloir. De cette tendance à confondre la volonté avec le jugement dérive aussi dans Descartes une autre tendance à confondre la vertu avec la science. Il dit, en effet, dans la troisième partie du *Discours de la Méthode :* « Notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement nous la représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger pour bien faire, et de juger le mieux qu'on puisse, pour faire aussi tout de son mieux, c'est-à-dire, pour acquérir toutes les vertus. » Dans une de ses Lettres il développe la même pensée : « Je ne crois point que pour mal faire il soit besoin de voir clairement que ce que nous faisons est mauvais ; il suffit de le voir confusément, ou seulement de se souvenir qu'on a jugé autrefois que cela était sans le voir en aucune façon ; c'est-à-dire, sans avoir attention aux raisons qui le prouvent, car si nous le voyions clairement il nous serait impossible de pécher pendant le temps que nous le verrons en cette sorte, c'est pourquoi on dit : *Omnis peccans est ignorans* (1).

Le sentiment de Descartes sur l'origine de l'erreur semble aussi se rattacher à cette confusion de la volonté avec le juge-

(1) Édit. Garnier, tom. 4, p. 1. 466.

ment. Entre toutes nos autres facultés, la faculté de concevoir, la mémoire, l'imagination, la volonté seule, selon Descartes, est, pour ainsi dire, sans bornes et sans limites, puisque nous pouvons toujours vouloir ou ne pas vouloir, affirmer ou nier. La volonté ou la liberté du franc arbitre que nous expérimentons en nous est si grande, que nous ne concevons pas l'idée d'une autre faculté plus grande et plus étendue, en sorte que c'est elle principalement qui nous fait connaître que nous portons l'image et la ressemblance de Dieu (1). La volonté étant si étendue, si parfaite et si ample, comment serait-elle la cause directe de nos erreurs ? D'un autre côté cette cause ne peut être non plus dans nos autres facultés, quelque limitées qu'elles soient, car, si elles nous trompaient, comment absoudre l'auteur de notre nature du reproche de nous avoir trompés ? Il place donc l'unique cause de nos erreurs dans la disproportion qui existe entre la volonté et les autres facultés de notre entendement. La volonté, plus étendue que l'entendement, le devance et le dépasse pour ainsi dire, elle n'attend pas pour se décider, et se porter en telle ou telle direction, que l'entendement lui ait fourni des lumières suffisantes, et alors, marchant à l'aventure, n'ayant plus rien qui le guide, elle s'égare, elle choisit le faux pour le vrai, et le mal pour le bien. Nous ne comprenons pas que, comme le dit Descartes, la volonté dépasse l'entendement, puisque toute volonté étant nécessairement précédée d'une idée, jamais nous ne voulons sans vouloir quelque chose. Le tort de la volonté ne peut être de dépasser les bornes de la connaissance en général, mais seulement de la connaissance claire et évidente, c'est-à-dire de ne pas suspendre le jugement jusqu'à ce qu'ait brillé la lumière de l'évidence. Mais d'ailleurs Descartes a raison de faire dépendre l'erreur de nous

(1) 4e Méditation, 7.

et du mauvais usage de nos facultés, et non de Dieu ou de notre nature intellectuelle, et il conclut très-bien : « C'est dans le mauvais usage du libre arbitre que se rencontre la privation qui constitue la forme de l'erreur. La privation se rencontre dans l'opération en tant quelle procède de moi, mais elle ne se trouve pas dans la faculté que j'ai reçue de Dieu, ni même dans l'opération en tant qu'elle dépend de lui (1). »

Les passions sont la troisième espèce de modes que reçoit la nature de l'âme. Descartes, qui n'en avait rien dit dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Méditations*, les a décrites dans un ouvrage spécial, le *Traité des Passions*, où il donne non seulement la psychologie et la morale, mais encore la physiologie et la mécanique des passions (2). Les causes des passions, physiologiques et morales, leur siége dans les organes, leur rôle dans l'entendement, les passions primitives, les passions secondaires qui en dérivent, la bonté ou la méchanceté des passions, leur usage et leur abus, les moyens de les combattre, telles sont les questions que Descartes y résout, les unes par des hypothèses, les autres par l'observation et une connaissance approfondie du cœur humain, et conformément à la plus sage et à la plus pure morale.

Après avoir fait de l'âme une pure pensée, il semble que Descartes aurait dû faire des passions de purs phénomènes du corps, mais n'osant être rigoureux à ce point, il se borne à faire aussi petite que possible la part de l'âme, pour les rapporter à peu près exclusivement au corps et aux esprits animaux, grand agent matériel par lequel il explique leur naissance et tous leurs

(1) 4e Méditation, 12.

(2) Il l'avait composé en 1646 pour la princesse Elisabeth, en 1647 il l'avait envoyé manuscrit à la reine de Suède. Il fut publié pour la première fois à Amsterdam en 1649 et non en 1650, comme le disent la plupart des bibliographes. J'ai vu dans la bibliothèque de M. Cousin cette édition d'Amsterdam 1649 chez Elzevier.

mouvements. Il les définit, en effet, des émotions de l'âme causées, entretenues et fortifiées par quelque mouvement des esprits animaux. Il met l'âme elle-même avec les divers états du corps, avec les objets extérieurs, parmi les causes premières et véritables des passions, lorsque se déterminant à concevoir tels ou tels objets, elle imprime un mouvement aux esprits animaux. Mais c'est dans le tempérament du corps, dans les impressions du cerveau, et dans les objets qui meuvent nos sens qu'il place la cause la plus ordinaire et la plus générale de toutes nos passions. Il faut donc examiner ces objets et les diverses impressions qu'ils peuvent faire sur nous, pour arriver à la classification la plus complète des passions de l'âme. Quoique innombrables, ils ne nous affectent cependant qu'en un certain nombre de façons, selon lesquelles ils peuvent nous nuire et nous profiter. Car autant il y a de façons importantes en lesquelles nos sens puissent être mus par les objets, autant seulement il y a de passions principales et primitives. Ces passions si diverses, si variées, qui agitent la vie humaine, qui semblent au premier abord innombrables, de même que les objets qui les produisent, Descartes les ramène à six passions simples et primitives, qui sont l'admiration, l'amour, la haine, le désir, la joie et la tristesse. Il définit l'admiration, la surprise qu'occasionne en nous la première rencontre de quelque objet nouveau. Elle est la première des passions parce que la surprise causée par la nouveauté de l'objet peut être antérieure à la connaissance de ce qu'il a de nuisible ou d'avantageux pour nous. Il nous semble que Bossuet a raison d'objecter ici à Descartes : de deux choses l'une, ou la surprise que produit en nous la vue d'un objet nouveau en demeure à la simple admiration, et ne fait en nous aucune émotion, et en conséquence aucune passion, ou bien elle nous cause quelque émotion et alors elle nous ramène aux autres passions (1).

(1) *Connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. 1.

Estime, mépris, humilité, bassesse, vénération ou dédain, voilà les passions secondaires qui forment le cortége de l'admiration. Après l'admiration viennent les deux passions primitives de l'amour et de la haine, qui dérivent de ce que nous considérons l'objet qui les cause comme bon ou mauvais. De la même considération du bien et du mal naissent toutes les autres passions, et d'abord le désir qui se rapporte à l'avenir. Du désir, passion primitive, naissent à leur tour les passions secondaires de l'espérance, de la jalousie, de la sécurité, du désespoir, du courage, de la crainte, du remords. Enfin les deux autres passions primitives sont la joie et la tristesse, qui engendrent la moquerie, l'envie, la pitié, la satisfaction de soi-même, le repentir, la colère, etc. Descartes distingue la joie et la tristesse qui naissent de l'action des objets sensibles, et la joie et la tristesse purement intellectuelles qui naissent de l'action de l'âme. Puis après cette énumération générale, il les reprend chacune en particulier pour analyser les différentes causes qui les produisent, et décrire leurs caractères et leurs effets par rapport à l'âme et par rapport au corps. Il y a sans doute de l'arbitraire dans cette classification des passions, et on peut en critiquer l'ordre et la génération, mais que de finesse, d'exactitude et de profondeur dans les aperçus sur chaque passion en particulier, sur ce qui les distingue l'une de l'autre, sur leurs diverses espèces, leurs effets moraux, leur bon et leur mauvais côté, leur usage ou leur abus !

Dans l'analyse des passions secondaires, il se montre moraliste ingénieux, profond et piquant, le maître et le modèle de Malebranche. Il faudrait rapporter toutes ses remarques sur l'humilité vertueuse et vicieuse, sur la bonne et la mauvaise jalousie, sur la raillerie et la pitié, sur la satisfaction de soi-même. Les qualités propres de son caractère, l'élévation et la fermeté de son âme

paraissent dans les divers jugements qu'il porte sur chacune d'elles. Autant il est sévère pour celles qui témoignent de quelque lâcheté et de quelque bassesse, autant il montre d'estime ou d'indulgence pour celles qui, par quelque côté, témoignent de la générosité et de la grandeur. Il condamne la moquerie comme le propre des plus imparfaits, désirant voir tous les autres aussi disgraciés qu'eux et bien aises des maux qui leur arrivent. Mais il approuve « cette raillerie modeste qui reprend utilement les vices en les faisant paraître ridicules, sans toutefois qu'on en rie soi-même, ni qu'on témoigne aucune haine contre les personnes. Ce n'est pas une passion, mais une qualité d'honnête homme, laquelle fait paraître la gaîté de son humeur et la tranquillité de son âme, qui sont des marques de vertu et souvent aussi de l'adresse de son esprit, en ce qu'il sait donner une apparence agréable aux choses dont il se moque. » Il approuve aussi cette noble jalousie qui se rapporte à la garde du devoir et de l'honneur, en blâmant celle qui est excitée par des objets indignes et qui se nourrit de soupçons inconvenants et ridicules. A propos de l'estime, il ne voit en nous qu'une chose qui nous puisse donner une juste raison de nous estimer, à savoir, l'usage de notre libre arbitre et l'empire que nous avons sur nos volontés. Il flétrit cette humilité vicieuse qui consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, mais il exalte cette humilité vertueuse qui vient, de ce que connaissant l'infirmité de notre nature et sachant que les autres ont un libre arbitre dont ils peuvent user aussi bien que nous, nous ne nous préférons à personne. Au-dessus de toutes les joies, il place celle qui suit une bonne action, et traite de ridicule et d'impertinente celle qui se fonde sur des actions ou de peu d'importance ou même vicieuses. Il malmène durement « ceux qui croyant être dévots sont seulement bigots et superstitieux, c'est-à-dire qui sous ombre qu'ils vont souvent à l'église, qu'ils récitent

force prières, qu'ils portent les cheveux courts, qu'ils jeûnent, qu'ils donnent l'aumône, pensent être entièrement parfaits, et s'imaginent qu'ils sont si grands amis de Dieu, qu'ils ne sauraient rien faire qui lui déplaise, et que tout ce que leur dicte leur passion est un bon zèle, bien qu'elle leur dicte quelquefois les plus grands crimes qui puissent être commis par des hommes, comme de trahir des villes, de tuer des princes, d'exterminer des peuples entiers pour cela seul qu'ils ne suivent pas leur opinion (1). » Nous citerons encore le passage suivant sur le bon usage du dédain et de la vénération : « C'est la générosité et la faiblesse de l'esprit ou la bassesse qui déterminent le bon et le mauvais usage de ces deux passions : car d'autant qu'on a l'âme plus noble et plus généreuse, d'autant a-t-on plus d'inclination à rendre à chacun ce qui lui appartient ; et aussi on n'a pas seulement une très-profonde humilité au regard de Dieu, mais on rend sans répugnance tout l'honneur et tout le respect qui est dû aux hommes, à chacun selon le rang et l'autorité qu'il a dans le monde, et on ne méprise rien que les vices. Au contraire, ceux qui ont l'esprit bas et faible, sont sujets à pécher par excès, quelquefois en ce qu'ils révèrent et craignent des choses qui ne sont dignes que de mépris, et quelquefois en ce qu'ils dédaignent insolemment celles qui méritent le plus d'être révérées, et ils passent souvent fort promptement de l'extrême impiété à la superstition, puis de la superstition à l'impiété, en sorte qu'il n'y a aucun vice ni aucun dérèglement d'esprit dont ils ne soient capables. » Quant à la lâcheté et à la peur, quoiqu'il ne puisse se persuader que la nature ait donné aux hommes quelque passion qui n'ait aucun usage bon et louable, « il a bien de la peine à deviner à quoi ces deux peuvent servir ; » tant de tels sentiments sont étrangers à son âme !

(1) *Passions de l'âme*, art. 190.

Mais quelle est donc l'utilité de ces passions qui, au premier abord, semblent n'avoir d'autre effet que de tenir en échec tout le pouvoir de l'âme et de détourner de la vertu? « Maintenant que nous les connaissons toutes, dit Descartes, nous avons beaucoup moins de sujet de les craindre que nous n'avions auparavant; car nous voyons qu'elles sont toutes bonnes de leur nature et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès (1). » Elles excitent l'âme à l'action, à l'exercice de l'intelligence et de la volonté, à rechercher ce qui nous est utile et à fuir ce qui nous est nuisible. Si elles fortifient et font durer dans l'âme des pensées auxquelles il est mauvais qu'elle s'arrête, elles fortifient aussi et font durer celles qu'il est bon de conserver; elles poussent à vouloir les choses auxquelles en même temps elles préparent et disposent le corps. Rien ne pousserait à l'action l'homme absolument dépourvu de passions, qui sont le principal mobile de son activité; mais rendez-lui les sentiments et les passions, vous lui rendez en même temps la volonté et le mouvement. Contenues dans leurs vraies limites, toutes les passions naturelles ont un bon usage ou un but salutaire. Ainsi Descartes, d'accord avec le bon sens, sait tenir le vrai milieu entre un épicuréisme qui prêche l'émancipation absolue des passions, ne distinguant pas entre leur bon et leur mauvais usage, et un ascétisme qui les condamne comme essentiellement mauvaises et prescrit leur anéantissement.

Viennent ensuite les règles suivant lesquelles on peut éviter ou combattre l'excès des passions. Descartes prescrit de combattre ce qu'elles ont de mauvais par l'industrie et par la préméditation, mais surtout par la vertu. Si les passions agissent sur la volonté, la volonté à son tour peut agir sur

(1) *Traité des passions*, 3e partie, art 211.

les passions; mais les passions dépendent absolument des actions qui les produisent en nous, et l'âme n'en est pas directement la maîtresse comme de ses propres volontés. La plus énergique des volontés, par son action directe, ne nous délivrera pas de la peur et ne nous donnera pas du courage. Nous ne pourrons la combattre qu'indirectement par la représentation des motifs capables d'exciter en nous le courage, tels que le danger plus grand et en même temps la honte de fuir, la joie de la victoire, l'humiliation de la défaite. De là cette règle générale, qu'il faut lutter contre une passion par la représentation des choses qui ont coutume d'être jointes avec les passions que nous voulons avoir, et contraires à celles que nous voulons rejeter.

Aux passions du corps, il faut opposer les émotions intérieures ou les passions de l'âme, c'est-à-dire, ces passions qui sont excitées dans l'âme par l'âme elle-même et non par quelque mouvement des esprits animaux. De ces émotions intérieures dépendent surtout le bonheur et le malheur de la vie, parce qu'elles nous touchent de plus près. Souvent elles se trouvent jointes avec les passions corporelles qui leur correspondent, mais souvent aussi elles se rencontrent avec celles qui leur sont contraires et leur servent de contrepoids. Ainsi la joie morale et intellectuelle est quelquefois unie avec la douleur physique jusqu'au point de l'adoucir ou même de l'absorber, ainsi le plaisir sensible peut être empoisonné par la tristesse morale et par le remords, si ce plaisir est criminel. « Il est certain, dit admirablement Descartes, que pourvu que notre âme ait de quoi se contenter en son intérieur, tous les troubles qui viennent d'ailleurs n'ont aucun pouvoir de lui nuire, mais plutôt ils servent à augmenter sa joie, en ce que voyant qu'elle ne peut être offensée par eux, cela lui fait connaître sa perfection. Et afin que notre âme ait ainsi de quoi être contente, elle n'a besoin que de suivre exactement

la vertu. Car quiconque a vécu en telle sorte que sa conscience ne lui peut jamais reprocher qu'il ait jamais manqué à toutes les choses qu'il a jugées être les meilleures (qui est ce que je nomme ici suivre la vertu), il en reçoit une satisfaction qui est si puissante pour le rendre heureux que les plus violents efforts des passions n'ont jamais assez de pouvoir pour troubler la tranquillité de son âme (1). »

Cette belle conclusion du *Traité des Passions* est aussi le principe de la morale de Descartes. Dans la préface des *Principes*, il fait de la morale une des trois principales branches qui s'échappent de ce grand arbre, dont la métaphysique est la racine et la physique le tronc, et il la place après toutes les autres sciences, parce qu'elle en présuppose la connaissance, étant le dernier degré de la sagesse. Malheureusement Descartes ne l'a nulle part traitée d'une manière systématique, et il en est resté à sa morale par provision. Cependant, dans le *Traité des Passions*, dans quelques Lettres à la reine Christine et surtout dans les Lettres à la princesse Elisabeth, on trouve des traces d'une belle doctrine morale, digne du spiritualisme de sa métaphysique. Ainsi place-t-il le souverain bien considéré par rapport à nous dans une ferme volonté de bien faire et le contentement qu'il produit. Quant à la vertu, c'est la résolution et la vigueur avec laquelle on se porte à faire les choses qu'on croit être bonnes, ou que la raison nous conseille. Ne séparant pas la vertu du contentement qui en est la suite, il se flatte de concilier Zénon qui place le souverain bien dans la seule vertu et Epicure qui le place dans la seule volupté. Il est impossible de plus vivement sentir et de mieux exprimer que Descartes la béatitude dans la vertu et par la vertu. La satisfaction intérieure que sentent en eux-mêmes ceux qui savent qu'ils ne manquent jamais à faire leur mieux, tant pour connaître le bien

(1) *Traité des Passions*, art. 148.

que pour l'acquérir, voilà, dit-il, un plaisir sans comparaison plus doux, plus durable et plus solide que tous ceux qui viennent d'ailleurs (1). Mais on peut lui reprocher de paraître mettre sur la même ligne la vertu et le bonheur qui la suit, ou même de proposer ce bonheur pour le principal but, comme on le voit par cette ingénieuse comparaison où il explique à sa manière les parts respectives qu'il fait dans sa morale au bonheur et à la vertu : « Comme lorsqu'il y a quelque part un prix, on fait avoir envie d'y tirer à ceux à qui on montre ce prix, et qu'ils ne le peuvent gagner pour cela s'ils ne voient le blanc, et que ceux qui voient le blanc ne sont pas pour cela induits à tirer s'ils ne savent qu'il y ait un prix à gagner; ainsi la vertu qui est le blanc ne se fait pas désirer lorsqu'on la voit toute seule, et le contentement qui est le prix ne peut être acquis, si ce n'est qu'on la suive (2). » La morale n'en demeure pas moins une lacune fâcheuse dans la philosophie de Descartes que plusieurs de ses disciples essaieront de combler, mais non pas tous avec le même bonheur. La direction du maître manquant, la même école a vu se produire en morale des systèmes opposés, les uns fondés sur l'amour-propre éclairé, et les autres, plus conformes au spiritualisme de la métaphysique cartésienne, sur la justice et sur l'ordre absolus.

(1) Lettre à la reine Christine, édit. Garnier, 3e vol., p. 176.
(2) Lettre à la princesse Élisabeth, ibid., p. 185.

## CHAPITRE VI.

De la nature des substances créées, de leurs rapports entre elles et avec Dieu. — Pourquoi Descartes ne démontre pas l'immortalité de l'âme.— De l'union et des rapports de l'âme avec le corps.—L'homme de Descartes n'est pas un esprit pur.—Du siége de l'âme dans le corps.—Rapport entre les divers états de l'âme et du cerveau.—Tendance aux causes occasionnelles.—Qu'a-t-il manqué, selon Leibnitz, à Descartes pour arriver à l'harmonie préétablie? —De l'essence de l'âme et de celle du corps.—Attributs fondamentaux qui les distinguent, caractère commun de passiveté qui les rapproche.—Où est la semence de spinozisme dans la philosophie de Descartes. — Incompatibilité de la méthode et des principes de Descartes et de Spinoza. — Comment Descartes distingue la substance première des substances secondes, et les substances secondes des simples phénomènes.—Nécessité du continuel concours de Dieu pour la conservation des créatures.—Comment Descartes entend ce concours. — Identité de la conservation et de la création continuée.—Conséquences de la création continuée par rapport à la liberté et à la réalité des créatures.— Critique des arguments de Descartes en faveur de la création continuée. — Milieu entre les deux excès de la création continuée et de l'indépendance des créatures.—Toutes les erreurs de Descartes ramenées au principe de la passiveté des créatures.—Descartes corrigé par Leibnitz.

Une des plus grandes questions agitées par la philosophie cartésienne est celle de la nature des substances créées, de leurs rapports entre elles et avec Dieu. C'est par là que nous

achèverons l'exposition de la métaphysique de Descartes. Revenons sur la substance spirituelle, que tout d'abord nous avons saisie au sein du *je pense, donc je suis.* Après avoir établi la spiritualité de l'âme, Descartes ne veut pas aller au-delà, il s'abstient de toute conjecture sur sa destinée, et ne démontre pas son immortalité. Aussitôt après avoir reçu les *Méditations*, le Père Mersenne lui écrit que l'on s'étonne de ne pas trouver un mot de l'immortalité dans un livre qu'on croyait entrepris pour prouver l'immortalité (1). Mais Descartes lui répond, qu'on ne devait pas s'en étonner, étant impossible de démontrer par la raison que Dieu ne peut anéantir l'âme de l'homme. L'âme est distincte du corps et par conséquent elle n'est point nécessairement sujette à périr avec le corps dont elle peut être séparée par la toute puissance de Dieu, nulle démonstration philosophique ne peut aller au-delà ; et voilà tout ce qui est requis pour la religion et tout ce qu'il s'était proposé de prouver. Aussi, dans la seconde édition des *Méditations*, pour prévenir une semblable objection, il substitue dans le titre, les termes de démonstration de la distinction réelle de l'âme et du corps, à ceux de démonstration de l'immortalité de l'âme. Dans une lettre à la princesse Elisabeth, il dit, non sans un peu d'ironie, à l'adresse de ceux qui prétendent en savoir plus que lui sur ce sujet : « Pour ce qui est de l'état de l'âme après cette vie, j'en ai bien moins de connaissance que M. d'Igby (2). Laissant à part ce que la foi nous enseigne, je confesse que par la seule raison naturelle nous pouvons bien faire beaucoup de conjectures à notre avantage et avoir de belles espérances, mais non point en avoir

(1) Baillet, tome 2, p. 108.

(2) D'Igby était un seigneur anglais catholique, auteur d'un grand ouvrage sur l'immortalité de l'âme. Descartes l'avait rencontré à Paris et s'était lié avec lui.

l'assurance (1). » Ici encore on ne peut soupçonner Descartes, comme Pomponat, de mauvaise foi et de dissimulation. Car tandis que Pomponat, avant d'en appeler à la foi, s'est efforcé de démontrer par la raison l'impossibilité de l'immortalité, Descartes au contraire en a démontré la possibilité par la distinction de l'âme et du corps. Mais n'appartient-il donc pas à la raison de sonder les fondements de la croyance du genre humain à l'immortalité, et en est-elle réduite à de pures conjectures, quand, comparant avec la fin de cette vie, le développement indéfini auquel aspirent toutes nos tendances et toutes nos facultés, elle affirme que cette vie ne peut être le terme de notre existence, parce que, pour parler comme Descartes, Dieu ne peut ni nous tromper, ni se jouer de sa créature?

Après avoir considéré l'âme en elle-même, selon la marche que Descartes a suivie, considérons-la dans son union et ses rapports avec le corps. On ne peut sans injustice reprocher à Descartes d'avoir méconnu la dépendance et les relations réciproques du corps et de l'esprit, et d'avoir fait de l'homme un pur esprit. Non seulement il dit que l'âme est unie au corps, mais qu'elle est mêlée et confondue avec lui. Elle n'est pas dans une partie du corps, à l'exclusion des autres, parce que le corps quoique composé de parties forme un tout, une harmonie indivisible, elle n'est pas morcelée dans les organes, parce qu'étant spirituelle, elle n'a aucun rapport avec l'étendue. Cependant, quoiqu'il soit vrai de dire que l'âme est jointe à toutes les parties du corps, Descartes lui assigne un point où elle réside plus particulièrement, un centre, d'où son action rayonne dans toutes les parties, dans la partie la plus centrale et la plus intérieure du cerveau, la glande pinéale. C'est dans le cerveau seul qu'il place l'impression que l'esprit reçoit de toutes

(1) Baillet, tome II, p. 246.

les parties du corps, et les passions elles-mêmes, quoiqu'elles exercent leur principale action sur le cœur. Il faut louer Descartes d'avoir établi un des premiers, avec autant de netteté, que le cerveau est le siége exclusif de l'âme. Il avait même cru reconnaître une correspondance entre certains états du cerveau et certains états de l'âme, et il pensait que la nature du cerveau modifie le lien qui rattache l'âme au corps, et lui permet plus ou moins de s'affranchir des impressions des sens. L'âme ne peut s'en dégager quand elle est jointe à un cerveau trop mou et trop humide, comme dans un enfant, ni quand elle est jointe à un cerveau mal affecté, comme il arrive dans certaines maladies et dans un sommeil profond. Enfin, Descartes a si peu méconnu la relation du corps et de l'esprit qu'il dit, dans la sixième partie du *Discours de la Méthode* : « L'esprit dépend si fort du tempérament et de la disposition des organes du corps, que s'il est possible de trouver quelque moyen qui rende communément les hommes plus sages et plus habiles qu'ils n'ont été jusqu'à présent, je crois que c'est dans la médecine qu'il faut le chercher. »

Il se défend d'avoir jamais donné à entendre, que le corps ne fît pas partie de l'essence de l'homme entier, et d'avoir été au-delà de cette conclusion, que l'âme réellement distincte du corps, peut en être séparée par la toute-puissance de Dieu. Il se défend même de n'avoir fait de l'homme qu'un esprit se servant du corps. « Il m'a semblé, répond-il à Arnauld, que j'avais pris garde assez soigneusement à ce que personne ne pût pour cela penser que l'homme n'est rien qu'un esprit usant ou se servant du corps... Je ne pense pas avoir trop prouvé en montrant que l'esprit peut être sans le corps, ni avoir aussi trop peu dit en disant qu'il lui est substantiellement uni (1). » Le spiritualisme de

(1) Réponse aux objections d'Arnauld.

Descartes ne pèche donc pas par cette ridicule abstraction du corps, dès cette vie, sur laquelle Gassendi et les Jésuites aiment tant à plaisanter. Les âmes cartésiennes qui quittent et reprennent leur corps à volonté, grâce aux merveilleuses recettes de Descartes, n'existent que dans l'imagination et les romans du P. Daniel et de Huet. Mais si Descartes ne fait pas abstraction du corps, comme il en a été accusé, il est vrai que son spiritualisme a un caractère abstrait, et que cette union de l'âme et du corps tend à se convertir en une simple correspondance, parce qu'il a placé la notion de l'âme en dehors de celle de la force (1). En effet, comment l'âme dépouillée d'activité propre, ou bien la pensée, agirait-elle réellement sur le corps et comment le corps, c'est-à-dire, l'étendue matérielle, agirait-elle à son tour sur l'âme? voilà ce problème de la communication de l'âme et du corps qui tiendra une si grande place dans l'histoire du cartésianisme et engendrera de si téméraires et si brillantes hypothèses. Descartes en est visiblement troublé et embarrassé. Il est sur la pente qui conduit aux causes occasionnelles ou à l'harmonie préétablie, mais il s'efforce de s'y retenir. Cependant, qui ne voit déjà, même dans Descartes, qu'entre ces deux substances opposées le seul médiateur possible sera Dieu?

Descartes refuse à l'âme et à toute substance le pouvoir de produire du mouvement, et suppose que la quantité de mouvement mise par Dieu dans le monde, dès l'origine des choses, demeure invariable. Il n'est pas donné aux êtres créés de changer la somme totale, mais seulement les directions du

(1) A propos de l'influence des mouvements de la glande pinéale sur les mouvements de l'âme, et de cette union qu'il admet entre l'âme et le corps, Spinoza reproche à Descartes de se contenter pour expliquer une chose obscure d'une hypothèse plus occulte que les qualités occultes elles-mêmes. Quelle idée claire et distincte pouvons-nous avoir d'une pensée étroitement unie à une portion de l'étendue? (*Eth.*, part. 5. Avant-propos.)

mouvement. L'âme est semblable au cavalier qui peut bien diriger à son gré les mouvements du cheval qui le porte, mais qui ne peut ni augmenter ni diminuer en elle-même la force qui produit ces mouvements. Parmi les successeurs de Descartes, bientôt il s'en trouvera qui nieront à l'âme le pouvoir de diriger comme celui de produire le mouvement. Leibnitz partant de cette première loi de Descartes, y ajoute cette seconde : « Les directions du mouvement sont tout aussi invariables que la forme mouvante elle-même. » Aussi, d'après le jugement de Leibnitz, Descartes n'était-il séparé que par cette loi de l'harmonie préétablie (1). Mais ce pouvoir lui-même de diriger le mouvement, ne peut guère s'accorder avec d'autres principes que déjà nous avons signalés dans Descartes. En effet, de sa théorie des idées et de sa théorie de la volonté, il résulte également que ni le corps ne modifie réellement l'âme, ni l'âme ne modifie réellement le corps. Ainsi les idées adventices ne naissent pas dans l'âme par suite d'une action quelconque des organes, mais seulement à l'occasion des mouvements qui ont lieu dans les organes. Dans le *Traité des Passions*, après avoir placé le siége de l'âme dans la glande pinéale, il dit : « Que l'âme est de telle nature qu'elle reçoit autant de diverses impressions en elle, c'est-à-dire qu'elle a autant de diverses perceptions qu'il arrive de divers mouvements en cette glande (2). » D'où on voit qu'entre les pensées de l'âme et les mouvements corporels des organes et de la glande, il établit plutôt une correspondance qu'une action réciproque.

S'il tend à ne considérer les mouvements du corps que comme l'occasion des mouvements de l'âme, il tend également

(1) Voir le chapitre sur l'harmonie préétablie de Leibnitz.

(2) *Traité des passions*, 1re partie, art. 34.

à ne considérer les inclinations de la volonté que comme l'occasion des mouvements du corps, et voici un passage où Descartes semble devancer Malebranche : « C'est Dieu aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels ou tels objets se présentassent à nos sens à tel ou tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose (1). » Si Dieu a disposé les choses de telle façon pour que certains mouvements se produisissent dans les corps, à l'occasion de certaines inclinations de notre volonté, on voit encore qu'entre ces mouvements et ces inclinations il y a correspondance, mais non action réciproque.

Ainsi l'activité méconnue de l'âme en particulier et des substances créées en général, conduit presque irrésistiblement Descartes à la négation de toute action réciproque entre l'âme et le corps et aux causes occasionnelles. Toutefois, il ne tire nulle part expressément cette conséquence, qu'il n'y a point de communication réelle entre l'âme et le corps et entre les substances créées, et c'est par là qu'il se distingue de ses successeurs de Geuliux, de Cordemoy, de Malebranche et de Leibnitz. Non seulement il n'avoue pas cette conséquence, mais même il proteste contre elle : « Que l'esprit qui est incorporel puisse faire mouvoir le corps, il n'y a ni raisonnement, ni comparaison tirée des autres choses qui nous le puisse apprendre, mais néanmoins nous n'en pouvons douter, puisque des expériences trop certaines et trop évidentes nous le font connaître tous les jours manifestement. Et il faut bien prendre garde que cela est l'une des choses qui sont connues par elles-mêmes, et que nous obscurcissons toutes les fois que nous voulons les expliquer par d'autres (2). »

(1) Édit. Garnier, 3e vol., p. 210.—Lettre à la princesse Élisabeth.
(2) Ed. Cousin, tome X, p. 161.

Comparons maintenant ensemble ces deux natures du corps et de l'esprit telles que les définit Descartes. L'une et l'autre ne nous sont connues que par leur attribut fondamental, par où Descartes entend l'attribut sans lequel nous ne pouvons concevoir une substance et duquel tous les autres dépendent. Toutes les propriétés que nous trouvons dans l'âme présupposent la pensée, ou ne sont que la pensée elle-même diversement modifiée ; c'est donc la pensée qui est l'attribut essentiel de l'esprit. Tous les phénomènes matériels se ramènent à l'étendue diversement modifiée, et s'expliquent par la seule étendue ; donc c'est l'étendue qui est l'attribut essentiel du corps. Essence et attribut fondamental sont des termes synonymes dans la langue de Descartes. L'étendue est l'essence du corps comme la pensée est l'essence de l'esprit. Par la pensée et par l'étendue, Descartes explique qu'il entend des principes, des essences véritables, d'où naissent tous les phénomènes de l'âme et tous les phénomènes du corps, et non des qualités générales, abstraites de ce que l'entendement découvre de commun entre tous ces phénomènes : « Par la pensée je n'entends pas quelque chose d'universel qui comprenne toutes les manières de penser, mais bien une nature particulière qui reçoit en soi tous ces modes, ainsi que l'extension est une nature qui reçoit en soi toutes sortes de figures (1). » Par leurs attributs fondamentaux, les substances spirituelles et matérielles se distinguent donc profondément les unes des autres. Mais, malgré cette opposition des attributs, elles ont un caractère commun de passiveté par lequel elles tendent à se rapprocher et même à se confondre.

La passiveté de la matière résulte de sa définition même. L'inertie est le propre de la simple étendue ou extension. La propriété du mouvement n'est point inhérente à la matière,

(1) Édit. Garnier. Lettre 58, tome IV, p. 205.

elle lui est communiquée par Dieu qui la crée avec ou sans le mouvement des parties, et qui la lui conserve par l'action immédiate qu'il exerce sur elle. D'un autre côté, continuellement j'ai signalé dans toute la doctrine de Descartes la tendance à ôter à l'âme, comme au corps, toute espèce d'activité, pour faire de Dieu le seul acteur. Rappelons seulement, que tout d'abord il exclut de l'âme la notion de force ou de cause, en la définissant une chose qui pense ; qu'il confond la volonté avec le jugement, la conservation avec une création continuée, et qu'il fait l'âme passive par rapport aux idées de l'entendement, et même par rapport aux inclinations de la volonté. Dieu, selon Descartes, ne serait pas souverainement parfait s'il pouvait arriver quelque chose dans le monde qui ne vînt pas entièrement de lui : « La seule philosophie suffit pour connaître qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit de l'homme que Dieu ne veuille et n'ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. » Nous l'avons vu comparer l'âme et ses idées avec un morceau de cire et les diverses figures qu'il peut recevoir (1). Il est vrai que Descartes appelle les volontés des actions. Mais il s'agit de savoir si ces actions sont bien réellement des actions de notre âme, si ce sont nos propres actions ou bien celles de Dieu. Or, il dit expressément que c'est Dieu qui met en nous les inclinations de la volonté. « Avant qu'il nous ait envoyés en ce monde, Dieu a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté ; c'est lui-même qui les a mises en nous (2). » Donc il n'y a ni la moindre pensée en notre entendement, ni une seule inclination dans la volonté dont Dieu ne soit l'auteur en nous. Donc nous ne faisons rien, car Dieu fait tout, dans le monde de l'esprit comme dans celui de la matière.

(1) Édit. Cousin, tome IX, p. 166.
(2) Édit. Garnier, tome III, p. 310.—Lettre à la princesse Élisabeth.

Voilà donc un caractère essentiel, celui de la passivité qui rapproche ces deux natures qui tout à l'heure nous paraissaient si profondément opposées. Ne peut-on par la pensée faire abstraction des modes qu'elles reçoivent, abstraction d'autant plus facile que, d'après ce qui précède, ces attributs sont des modifications que Dieu produit directement dans chacune de ces substances et non des modes émanant nécessairement de leur activité essentielle ? Que restera-t-il soit de la substance spirituelle soit de la substance matérielle, sinon de part et d'autre une pure passivité, une existence inerte ? Or par où distinguer la pure passivité de la pure passivité ? L'inertie absolue ne se confond-elle pas nécessairement avec l'inertie absolue et n'enlève-t-elle pas toute prise à la distinction? Donc, malgré la distinction de leurs attributs fondamentaux, nous courons le risque de confondre les deux essences de l'esprit et du corps en une seule et même substance, sujet commun des deux attributs opposés de l'étendue et de la pensée. Ainsi la distinction essentielle de l'âme et du corps, point de départ de la philosophie de Descartes, est compromise par la passivité absolue des substances créées. Derrière ces deux attributs fondamentaux de l'étendue et de la pensée purement passives, comment se défendre de concevoir autre chose qu'une seule et même substance inerte, semblable à une mer immobile et sans fond, où tout va se confondre et s'engloutir ? Je viens d'indiquer sincèrement la semence du spinozisme contenue dans la philosophie de Descartes. Qu'on se garde néanmoins de conclure que Descartes nécessairement conduise à Spinoza. Car, à côté de cette pente qui mène de l'un à l'autre, quelle n'est pas d'ailleurs l'opposition des principes de la méthode de Descartes avec les principes et la méthode de Spinoza, et où prendre de plus fortes armes contre *l'Ethique* que dans le *Discours de la Méthode* et dans les *Méditations ?*

Non seulement la méthode de Descartes, qui part de l'homme pour s'élever à Dieu, est diamétralement opposée à celle du panthéisme, mais on ne peut mieux marquer que Descartes la distinction de la substance première et des substances secondes, des substances secondes et des purs phénomènes : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons, dit Descartes, seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. » Mais il sait parfaitement qu'il en suivrait que Dieu seul est substance, parce que Dieu seul existe par lui-même. Aussi, à la différence de Spinoza, s'empresse-t-il de restreindre immédiatement cette définition à la seule substance de Dieu en ajoutant : « C'est pourquoi on a raison dans l'École de dire que le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures, c'est-à-dire qu'il n'y a aucune signification de ce mot que nous concevions distinctement laquelle convienne en même sens à lui et à elles ; mais parce que, parmi les choses créées, quelques-unes sont de telle nature qu'elles ne peuvent exister sans quelques autres, nous les distinguons d'avec celles qui n'ont besoin que du concours ordinaire de Dieu, en nommant celles-ci des substances et celles-là des qualités ou des attributs de ces substances. Et la notion que nous avons ainsi de la substance créée se rapporte en même façon à toutes, c'est-à-dire à celles qui sont immatérielles comme à celles qui sont matérielles ou corporelles ; car pour entendre que ce sont des substances, il faut seulement que nous apercevions qu'elles peuvent exister sans l'aide d'aucune chose créée (1). » Nous croyons qu'en

(1) Cette définition de la substance créée est aussi celle qui était généralement usitée dans l'Ecole. L'école de Coïmbre disait : « Substantia est ens reale per se subsistens, non existens in alio ut in subjecto inhæsionis. » Heineccius, dans ses *Éléments de philosophie*, dit très-bien : « Substantiæ sunt quæ per se et seorsum existunt. Pessime ergo Ben Spinoza

effet telle est la vraie distinction entre la substance première et les substances secondes, entre les substances secondes et les purs phénomènes. La substance première existe par soi, *a se*, les substances secondes existent par le seul concours de Dieu, et sans celui d'aucune autre chose créée, elles existent en soi et non pas par soi, suivant la distinction qu'oppose Régis à Spinoza, c'est-à-dire elles sont à elles-mêmes leur propre sujet, tandis que les phénomènes, indépendamment du concours de Dieu, ont besoin du concours d'une autre chose créée qui en soit le sujet. L'existence en soi, l'existence propre, mais non nécessaire, l'exclusion de toute inhérence dans un autre sujet, mais non pas l'indépendance absolue à l'égard de la cause efficiente, voilà la vraie définition de la substance créée. La substance seconde existant par le seul concours de Dieu devient un centre d'activité et le sujet de manifestations qui se rapportent directement à elle comme modes ou phénomènes, tandis que le phénomène, modification passagère d'un être, ne peut exister indépendamment de cet être, ni devenir à son tour le sujet d'aucune autre modification. Telle est la différence fondamentale qui sépare les êtres seconds des purs phénomènes et qui empêche de les confondre, quoique d'ailleurs les uns et les autres n'existent que par le concours de Dieu, et telle est la distinction qu'avec Descartes nous opposerons à Spinoza.

Descartes démontre avec une grande force cette nécessité d'un concours continuel de Dieu pour l'existence des créatures. A ceux qui s'imaginent que les choses, une fois produites, peuvent subsister indépendamment du concours de Dieu, il re-

substantiam definit rem a se subsistentem unde totum pantheismi systema huic falsæ definitioni inædificatum sua mole ruit. » (Voir la Dissertation du cardinal Gerdil sur l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza.)

proche de confondre ensemble les causes qu'on appelle dans l'École *secundum fieri*, c'est-à-dire, de qui les effets dépendent, quant à la production, avec celles qu'on appelle *secundum esse*, c'est-à-dire, de qui les effets dépendent, quant à leur subsistance et continuation dans l'être. Ainsi l'architecte est la cause de la maison, et le père la cause de son fils, quant à la production seulement. C'est pourquoi l'ouvrage achevé peut subsister et demeurer sans cette cause, mais le soleil est la cause de la lumière qui procède de lui, et Dieu est la cause de toutes les choses créées, non seulement en ce qui dépend de leur production, mais même en ce qui concerne leur conservation ou leur durée dans l'être (1). « Lorsque vous dites, répond Descartes à Gassendi, qu'il y a en nous assez de vertu pour nous faire persévérer, au cas que quelque cause corruptive ne survienne, vous ne prenez pas garde que vous attribuez à la créature la perfection du créateur, en ce qu'elle persévère dans l'être indépendamment de lui. » Développant en d'autres termes la pensée de Descartes, nous dirons que cette nécessité d'un concours continuel de Dieu résulte de la notion même des êtres créés et finis. Les êtres créés ne peuvent se suffire à eux-mêmes, puisqu'ils n'existent pas par eux-mêmes. Ce qui n'existe pas par soi est en une dépendance nécessaire de ce qui existe par soi ou, pour rendre la chose plus sensible, ce qui ne se soutient pas par soi-même a besoin d'être continuellement soutenu. D'où dérive ce qu'il y a de réel dans les créatures sinon de la source de toute réalité, c'est-à-dire de Dieu ? Comment se conservera dans l'existence la réalité des créatures, sinon par un rapport continuel avec cette source de toute réalité ? La seule supposition d'une créature séparée de Dieu nous semble contra-

(1) Réponse à Gassendi.

dictoire, car c'est la supposition d'un être existant en dehors de l'être infini. Comment Dieu serait-il infini si quelque chose existait en dehors de lui, si les créatures étaient séparées de lui, si elles cessaient de reposer sur lui, si elles ne tenaient pas par un lien nécessaire à sa réalité suprême? Quiconque place, loin de Dieu, le monde et les créatures, et méconnaît leur dépendance continue à l'égard de Dieu, transforme, qu'il le sache ou non, les créatures en des êtres existant par eux-mêmes, et nie implicitement l'infinité de Dieu.

Descartes, comme tous les grands métaphysiciens, se montre pénétré de cette vérité de la dépendance continue des créatures à l'égard du créateur, qui, du maître, a passé dans l'école tout entière. Mais le tort de Descartes et du cartésianisme, est d'avoir entendu ce concours au sens d'une création continuée, qui enlève aux créatures toute réalité, en identifiant la conservation des créatures avec la continuelle répétition du premier acte créateur qui leur a conféré l'existence. Si conserver et créer derechef étaient en effet une seule et même chose, toutes nos prétentions, non seulement à la liberté, mais à la substantialité et à l'individualité, à une réalité quelconque, s'en iraient en fumée. Créés à chaque instant dans notre être premier, c'est-à-dire, dans notre substance, nous le serions aussi en conséquence dans notre être second, c'est-à-dire, dans nos modes, et avec nos pensées et nos volontés de chaque instant. Par une conséquence rigoureuse, comme l'objecte très-bien un des adversaires de Descartes, la créature ne sera plus qu'une influence ou un écoulement de Dieu, un simple accident semblable au mouvement local. Que sera donc l'homme, sinon un acte répété de la toute-puissance divine, une simple opération de Dieu, comme le dira Clauberg? Mais voyons quels sont les arguments de Descartes en faveur de la création continuée? C'est d'abord l'indépendance de-

parties de la durée dont il a été déjà question dans l'exposition des preuves de l'existence de Dieu. De cette indépendance des parties de la durée d'un être, Descartes conclut qu'il ne peut continuer d'exister qu'à la condition d'être créé à chaque instant de son existence, tout comme dans le premier. Il s'appuie aussi sur la dignité et la puissance de Dieu : « Dieu, dit-il, ne ferait pas paraître que sa puissance est immense, s'il créait des choses telles que, par après, elles pussent exister sans lui, mais, au contraire, il montrerait par là qu'elle serait finie, parce que les choses qu'il aurait une fois créées ne dépendraient plus de lui pour être. Enfin si la conservation n'était pas une conservation continuée, Dieu ne pourrait nous faire cesser d'être, que par une action positive qui aurait pour terme le néant, tandis qu'il est impossible de concevoir que Dieu détruise quoi que ce soit, autrement que par la cessation de son concours. » Ne peut-on répondre à Descartes, qu'en effet de ce qu'un être a existé, le moment d'avant, il ne suit pas qu'il doive exister, le moment d'après, mais que la seule conclusion à tirer, c'est qu'à tout instant une cause plus puissante peut détruire la raison d'existence qui est en nous, et non qu'à chaque instant il faudra une création nouvelle pour le maintenir dans l'existence? Sans doute Dieu ne ferait pas paraître sa puissance s'il créait des choses qui, par après, pussent exister indépendamment de lui, mais la création continuée est-elle le seul mode concevable de dépendance des créatures à l'égard du créateur? Leibnitz l'accuse même, non sans raison, de porter atteinte à l'efficacité des décrets de la toute-puissance divine, puisqu'elle oblige Dieu, pour conserver un être dans l'existence, d'intervenir à chaque instant et de le créer de nouveau. Mais Dieu, hors la création continuée, ne pourrait détruire un être que par une action positive dont le terme serait le néant, ce qui répugne à la nature divine. Si cette objection

a quelque valeur, elle atteint la création continuée elle-même. En effet par la simple cessation de création, Dieu ne sait-il pas qu'il anéantit un être et que sa détermination a pour terme le néant ?

Quel sera donc le vrai mode de dépendance des créatures à l'égard du créateur ? On peut éviter l'excès de Descartes sans tomber dans celui de Gassendi. Entre la création continuée et l'indépendance des créatures, à partir de l'être une fois donné, il y a un milieu qui consiste dans une participation substantielle et permanente de l'être de la créature avec l'être du créateur. Toute créature n'existe qu'en vertu de cette participation, toute créature serait anéantie, si elle cessait un seul instant d'être unie à la source de tout être, de toute vie et de toute pensée. Le maintien de cette union, à partir de l'être une fois donné, voilà tout ce que la créature réclame pour la persévérance dans l'existence, et non pas une création sans cesse répétée. Mais la nécessité et la continuité de cette participation ne met-elle pas la réalité et la substantialité des créatures dans le même péril que la création continuée, et ne changeons-nous pas seulement les termes en conservant les choses ? Qu'on y songe, il s'agit bien d'une différence réelle et non pas purement verbale. L'enfant au sein de sa mère ne subsiste que par le lien qui l'unit avec elle, et cependant il n'a pas besoin à chaque instant d'être produit et conçu de nouveau. On peut entendre la continuité de participation de telle sorte, que la réalité des créatures soit sauvée, tandis qu'il est impossible de concilier cette même réalité avec la continuité de la création. Le concours nécessaire de Dieu, entendu au sens d'une simple participation, l'être créé continue d'exister conformément à des lois générales et seulement en vertu de la racine par laquelle il plonge, pour ainsi dire, dans l'infini pour y puiser tout ce qu'il a de réalité. L'entretien et l'alimentation, voilà tout ce

qu'exige la créature pour persévérer dans l'être. En conséquence, au lieu de n'être qu'un acte répété de la toute-puissance divine, elle garde sa forme et son essence propre, sa réalité distincte, pour devenir à son tour le sujet d'actes et de phénomènes qui se rapportent à elle directement. Cette erreur de Descartes a passé dans son école tout entière. Tous les philosophes cartésiens sans exception, même les plus circonspects, Arnauld comme Malebranche, soutiennent la doctrine de la création continuée, mais ils déduisent diversement, avec plus ou moins de fermeté et de logique, ses conséquences par rapport à la substantialité des créatures et à la liberté de l'homme.

Par tout ce qui précède, on comprend que la grande erreur de la métaphysique de Descartes, est cette tendance à dépouiller les substances créées, sans en excepter l'âme humaine, de toute force et de toute activité. Tel est le principe auquel se ramènent toutes les autres erreurs que nous avons signalées. Voilà pourquoi Descartes ne voit dans l'âme qu'une chose qui pense et qui reçoit des idées, de même que la cire reçoit des figures ; voilà pourquoi il est obligé de recourir à l'argument de la véracité divine pour justifier la croyance à l'existence du monde extérieur ; voilà pourquoi il confond la volonté avec le jugement ; voilà pourquoi il tend aux causes occasionnelles ; voilà pourquoi il identifie la conservation des êtres avec la continuelle répétition de l'acte créateur ; voilà pourquoi enfin, comme nous allons le voir, il fait des animaux de purs automates, c'est-à-dire, de l'étendue inerte soumise aux lois générales du mouvement ? Si toutes ces erreurs se rapportent à un même principe, on les redressera en redressant ce principe, et en opposant à l'idée fausse de la passiveté absolue l'idée vraie de l'activité essentielle de l'âme en particulier et de toutes les substances créées en général. La séparation de l'idée de substance d'avec l'idée de cause, tel est le

grand vice de la métaphysique de Descartes, l'identification de l'idée de substance avec l'idée de cause, tel est le grand mérite de la métaphysique de Leibnitz. C'est avec Leibnitz que nous corrigerons Descartes.

# CHAPITRE VII.

De l'automatisme des bêtes. — Tendance des philosophes sceptiques et empiriques à mettre la bête au niveau de l'homme.—Montaigne, Charron, Gassendi. — Excès contraire de Descartes. — Hors de la pensée humaine, rien que le mécanisme dans l'animal comme dans le corps humain. — L'École et le sens commun contre l'automatisme. — Sentiment d'Aristote. — Objections et réponses. — Descartes a-t-il emprunté l'automatisme aux anciens ou à Gomez Pereira? —Raisons morales et théologiques en faveur de l'automatisme. — Danger pour l'immortalité de l'âme humaine et pour la Providence divine d'accorder une âme à l'animal.—Automatisme en théorie et en pratique de Malebranche.—Cruautés cartésiennes de Port-Royal sur les animaux.—Plaisanteries du P. Daniel contre l'automatisme. — Dissidences au sein même de l'école cartésienne sur l'automatisme. — Embarras de l'École pour donner à l'animal une âme d'une nature mitoyenne entre l'esprit et la matière—Protestations de Mme de Sévigné et de La Fontaine contre l'automatisme. — Ecrits innombrables pour ou contre.—Rétorsion par les sceptiques et les matérialistes des prétendues utilités morales et théologiques de l'automatisme.—Bayle et Lamettrie. — Relation de l'automatisme avec toute la métaphysique de Descartes. — Nécessité d'accorder aux bêtes une âme spirituelle. — Supériorité et excellence des facultés de l'âme humaine.—Différence essentielle de l'homme et de la bête — De l'immortalité métaphysique qui est le propre de la bête.—De l'immortalité morale qui est le propre de l'homme. — Le problème de la souffrance de l'animal ramené au problème plus général de l'existence du mal. — La chaîne des êtres brisée par Descartes, renouée par Leibnitz.

Avant de passer à la physique, arrêtons-nous à la célèbre hypothèse de l'automatisme des bêtes, par laquelle Descartes ôte aux animaux non seulement l'intelligence, mais encore

le sentiment et la vie, pour les transformer en de simples automates, dont les mouvements s'expliquent par les seules lois de la mécanique. La question de la nature des animaux est bien digne des méditations d'un philosophe. Selon la solution qu'elle reçoit, elle affaiblit ou fortifie les fondements de la foi en notre propre spiritualité, elle obscurcit ou éclaire les rapports de l'homme avec la nature. Malheureusement presque toujours, comme s'il s'agissait de l'homme lui-même, l'esprit de parti et de secte s'en est mêlé, et c'est avec des vues systématiques arrêtées à l'avance, que la plupart des philosophes l'ont traitée et résolue. Les uns ont exalté les bêtes à l'effet de rabaisser l'homme, les autres pensant rehausser la dignité humaine, les ont rabaissées outre mesure, jusqu'au rang de simples machines. Sur les traces de Celse dans l'antiquité, Rorarius, Montaigne, Charron et Gassendi, peu de temps avant Descartes, étaient tombés dans le premier excès. Rorarius, au XVIe siècle, a écrit un livre pour prouver que les bêtes se servent mieux de la raison que les hommes (1). Telle est aussi la thèse soutenue par Montaigne dans son apologie de *Raymond de Sébonde*. Il veut faire rentrer dans la presse des créatures l'homme qui, dans son orgueil, aspire à se mettre à l'écart. Il voit plus de différence d'homme à homme que de bête à homme. « La manière, dit-il, de naître, d'engendrer, nourrir, agir, mouvoir, vivre et mourir des bêtes étant si voisine de la nôtre, tout ce que nous retranchons de leurs causes motrices et que nous ajoutons à notre condition au-dessus de la leur, ne peut aucunement partir du discours de la raison. » Il abonde en récits merveilleux, plus ou moins suspects, de l'intelligence et de l'instinct des animaux. Le seul instinct lui est bon, tout comme l'intelligence, en faveur de sa thèse.

(1) Voici le titre de son ouvrage : *Quod animalia bruta sæpe ratione utantur melius homine*. Libri duo, in-12.

Si l'animal agit en effet par instinct, c'est que la nature lui a donné d'accomplir mieux et sans effort ce que l'homme ne peut accomplir qu'imparfaitement et avec plus d'effort, et là encore il veut nous forcer à reconnaître un titre de supériorité de la bête sur l'homme.

Charron répète Montaigne. Il voit plus de différence d'homme à homme que d'homme à bête, il est frappé du voisinage et du cousinage entre l'homme et les autres animaux (1). Gassendi a le même penchant à exagérer les sentiments et l'intelligence chez les animaux, et à prendre les impulsions aveugles de l'instinct pour des calculs de la raison(2). Voltaire aussi se plaira à comparer les bêtes avec l'homme pour en tirer des arguments contre la spiritualité. C'est la tendance commune de l'école empirique de beaucoup donner à l'animal et de beaucoup ôter à l'homme. Port-Royal indigné a lancé l'anathème contre cette doctrine impie qui élève la bête au niveau de l'homme. Mais à son tour il tombe dans un autre excès, à la suite de Descartes, en ne voyant dans les bêtes que de pures machines dépourvues d'intelligence, de sensibilité et même de vie.

En effet, Descartes supprime tous les intermédiaires entre la pensée consciente d'elle-même, réfléchie, telle qu'elle se manifeste dans l'homme, et l'étendue matérielle. Dans l'homme et hors de l'homme, il ne veut admettre aucun principe inférieur de sentiment et d'intelligence, ni même aucune force

(1) *De la Sagesse*, livre I, chap. 8.

(2) Henri Morus dans ses Objections contre l'automatisme semble croire que les perroquets et les pies parlent, avec l'intelligence : « Est-il possible que les perroquets ou les pies pussent imiter nos sons, s'ils n'entendaient et s'ils n'apercevaient pas par leurs organes ce que nous disons? » On connaît la risible histoire des conversations du perroquet du prince d'Orange sérieusement rapportée par Locke.

instinctive et vitale. Il ne voit dans le corps qu'une matière inerte, où tout doit s'expliquer et se produire par les lois générales du mouvement. Toutes les impressions sur le cerveau, toutes les fonctions des organes, ne sont pour lui qu'un pur mécanisme, mis en jeu par les mouvements divers des fibres, des fluides, des esprits animaux qui découlent du cerveau dans les muscles, ou bien remontent du cœur dans le cerveau. Or, il prétend tout expliquer dans les animaux, comme dans le corps humain, par l'étendue et par le mouvement. Les animaux, selon Descartes, ne sont donc que de simples machines soumises aux lois générales de la mécanique, comme celles qui sortent de la main des hommes ; elles n'en diffèrent que par le degré de perfection. Si l'animal dépourvu de toute spontanéité et de toute initiative, à la vue d'un objet, accomplit un certain acte, c'est que cet objet a produit sur lui une impression, et a mu un certain ressort, en vertu duquel les esprits animaux l'ont poussé à un certain mouvement. Une horloge composée de roues et de ressorts plus ou moins compliqués, qui ne marche que lorsqu'elle a été montée, et ne produit tel ou tel mouvement qu'autant que tel ou tel ressort a été poussé, voilà l'animal, selon Descartes. Supposez un ouvrier assez habile pour construire une machine parfaitement semblable à toutes les parties d'un animal, et cette machine, fonctionnant comme cet animal lui-même, il serait impossible de distinguer l'animal de la machine. Descartes le dit dans la cinquième partie du *Discours de la Méthode* : « Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir, que s'il y avait de telles machines, qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelqu'autre animal sans raison, nous n'aurions aucun moyen de reconnaître qu'elle ne serait pas en tout de même nature que ces animaux. »

Une telle hypothèse semblait un défi jeté au sens commun, et indépendamment du sens commun elle avait aussi contre

elle Aristote et l'École. En effet, Aristote considère l'âme humaine non comme un être à part, mais comme le dernier terme d'une série composée des âmes des plantes et des âmes des animaux ; et il admet des facultés, telle que la sensibilité, commune à l'homme et à l'animal. Cependant c'est en vain qu'on croyait accabler Descartes de toutes ces industries merveilleuses, de tous ces actes si nombreux et si divers, qui attestent dans les animaux le sentiment et un commencement d'intelligence. Loin de s'avouer vaincu , il s'en empare comme d'un argument pour sa doctrine. Plus les actes accomplis par les animaux sont merveilleux et surpassent l'industrie humaine, plus il est évident qu'ils sont le produit d'une action mécanique, dont il faut renvoyer toute la responsabilité et toute la gloire à l'auteur même de la machine et de ses divers ressorts. « Ce qu'ils font mieux que nous, dit-il dans le *Discours de la Méthode*, ne prouve pas qu'ils ont de l'esprit, car, à ce compte, ils en auraient plus qu'aucun de nous et feraient mieux en toutes choses, mais prouve plutôt qu'ils n'en ont point et que c'est la nature qui agit en eux, selon la disposition de leurs organes, ainsi qu'on voit qu'une horloge, qui n'est composée que de roues et de ressorts, peut compter les heures et mesurer le temps plus justement que nous avec notre prudence. » D'ailleurs tous ces traits rapportés en l'honneur des animaux fussent-ils vrais, il n'en est pas un qui suppose nécessairement en eux la pensée, d'après ce prétendu principe mis en avant par Descartes, qu'aucune action extérieure ne suffit à prouver qu'un corps est autre chose qu'une machine, si ce n'est les paroles ou les signes d'une autre nature, à propos de sujets qui se présentent à nous sans se rapporter à aucune passion. Or ce signe extérieur, seul caractéristique de l'existence de la pensée, n'appartient qu'à l'homme. « Car bien que Montaigne et Charron aient prétendu qu'il y a plus de différence d'homme à homme

que d'homme à bête, il ne s'est trouvé aucune bête si parfaite qu'elle ait usé de quelques signes pour faire entendre à d'autres animaux quelque chose qui n'eût pas rapport à ses passions (1). »

Telle est l'hypothèse cartésienne des animaux-machines ou de l'automatisme des bêtes. On a cru, mais à tort, en trouver des traces dans quelques passages de philosophes anciens, et surtout de saint Augustin (2) Ces passages signifient seulement que l'animal est destitué de raison et d'âme intellectuelle, mais non pas de tout principe de vie et de sensibilité. Pour la première fois, on rencontre ce sentiment clairement exprimé, dans un ouvrage de Gomès Pereira, médecin espagnol, intitulé, du nom de son père et de sa mère, *Margarita-Antoniana*. Selon Pereira, si l'on prend les actes extérieurs des brutes pour des signes de sensibilité et d'intelligence, on serait conduit à leur accorder autant de raison qu'à l'homme lui-même. Cet argument est aussi dans Descartes, néanmoins il est probable que Descartes n'a pas connu le livre de Pereira, et ne lui a pas emprunté l'automatisme des bêtes, qui, comme nous le verrons, découle rigoureusement de ses principes généraux sur la nature des êtres.

Ce n'est pas seulement par des raisons métaphysiques et physiologiques, mais par des raisons morales et théologiques, que Descartes s'efforçait de défendre l'automatisme des bêtes : « Après l'erreur de ceux qui nient Dieu, il n'y en a point qui éloigne plutôt les esprits faibles du droit chemin de la vertu, que

(1) Édit. Cousin, t. IX, p. 425.

(2) Voici un des passages de saint Augustin, où l'on a cru trouver cette opinion : « Quod autem tibi visum est, non esse animam in corpore viventis animalis, quanquam videatur absurdum, non tamen doctissimi homines quibus id placuit, defuerunt, neque nunc arbitror deesse. » (*De quantitate animæ*, cap. 30.)

d'imaginer que l'âme des bêtes soit de la même nature que la nôtre, et que par conséquent nous n'avons rien à craindre ni à espérer après cette vie, pas plus que les mouches et les fourmis, au lieu que lorsqu'on sait combien elles diffèrent, on comprend beaucoup mieux les raisons qui prouvent que la nôtre est d'une nature entièrement indépendante du corps, et que par conséquent elle n'est pas sujette à mourir avec lui; puis, d'autant qu'on ne voit point d'autres causes qui la détruisent, on est porté naturellement à juger de là qu'elle est immortelle (1). » Voici encore un autre avantage moral qu'il fait valoir en faveur de son sentiment : « Mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux qu'elle est favorable aux hommes, puisqu'elle les garantit du soupçon même de crime quand ils mangent et tuent les animaux (2). » Quelques théologiens goûtèrent fort ces raisons morales et jugèrent, d'accord avec Descartes, qu'en effet il y avait danger pour la dignité de l'âme humaine et pour le dogme de l'immortalité, à admettre l'existence d'une âme dans l'animal. La faisait-on matérielle et périssable, il était à craindre que les libertins et les impies n'en conclussent par analogie la matérialité de l'âme humaine. La faisait-on au contraire spirituelle et immortelle, on égalait les destinées de l'animal et celles de l'homme, on mettait l'âme de la bête au même rang que la nôtre. Ils crurent aussi y découvrir des utilités théologiques pour la défense de la providence et de la justice divine. Ainsi le P. André Martin, auteur de la *Philosophia christiana*, et le P. Poisson, de l'Oratoire, qui a commenté le *Discours de la Méthode*, développent cet argument, que Dieu étant juste, la souffrance est une preuve nécessaire du péché, d'où il suit que les bêtes n'ayant pas

(1) *Discours de la Méthode*, 5e partie.

(2) Edit. Cousin, tome X, p. 208. 1re Réponse à Morus.

péché, les bêtes ne peuvent souffrir, et en conséquence sont de pures machines. Un philosophe cartésien hollandais, Darmanson, semble avoir pris à tâche de ruiner la connaissance des bêtes par des arguments empruntés à la théologie (1). Il prétend démontrer que si les bêtes avaient une âme, notre âme ne serait pas immortelle, que Dieu ne serait pas Dieu, parce qu'il ne s'aimerait pas lui-même, parce qu'il ne serait pas constant, parce qu'il serait injuste. Malebranche insiste sur l'argument des PP. Poisson et André Martin: « Les animaux étant innocents, comme tout le monde en convient, s'ils étaient capables de sentiment, il arriverait que sous un Dieu infiniment juste et tout-puissant, une créature innocente souffrirait de la douleur, qui est une peine et la punition de quelque péché. Les hommes sont d'ordinaire incapables de voir l'évidence de cet axiôme: *Sub justo Deo quisquis, nisi mereatur, miser esse non potest*, dont saint Augustin se sert avec beaucoup de raison contre Julien, pour prouver le péché originel et la corruption de notre nature (2). » Malebranche donnait à ce même argument une forme ironique et plaisante, en demandant aux adversaires de l'automatisme, si par hasard les bêtes avaient mangé du foin défendu. Il était d'ailleurs partisan de l'automatisme non seulement dans la théorie, mais aussi dans la pratique. Fontenelle raconte qu'entrant avec lui à l'oratoire Saint-Honoré, Malebranche fit pousser des cris plaintifs à une chienne pleine, par la façon brutale dont il accueillit

(1) *La bête transformée en machine*, divisé en deux dissertations prononcées à Amsterdam par Darmanson, dans ses conférences philosophiques, 1683.

(2) *Recherche de la vérité*, livre 3, chap. 2. Telle est aussi, à ce qu'il semble, la pensée de La Fontaine dans ce vers de *Philémon et Baucis* :

Les animaux souffrir ! passe encor les humains.

ses caresses importunes ; et comme il se récriait contre un si dur traitement : « Eh quoi ! répondit froidement Malebranche, ne savez-vous pas bien que cela ne sent point (1) ? »

Sur la foi de Descartes, on était devenu à Port-Royal sans pitié pour les animaux ; on ne s'y faisait plus scrupule de disséquer des bêtes vivantes, de fouiller dans leurs entrailles. Qu'étaient leurs cris et leurs convulsions, d'après le système du maître, sinon le bruit et l'effet de rouages et de ressorts qui se brisent (2)? Il semble que nul sentiment de Descartes n'ait été accueilli avec plus de ferveur à Port-Royal. Arnauld le soutenait avec vivacité, et Pascal lui-même, à ce que nous apprend Marguerite Périer, était de l'avis de Descartes sur l'automate. Dans son *Voyage du monde de Descartes*, le P. Daniel fait allusion à ces cruautés cartésiennes sur les animaux. A peine l'âme de son héros est-elle rentrée dans son corps et s'est-elle logée dans la glande pinéale, qu'il se sent tout à coup transformé en cartésien et prend toutes les manières de la secte. Auparavant il était si tendre qu'il ne pouvait pas seulement voir tuer un poulet. Mais, étant persuadé que les bêtes n'ont ni connaissance ni sentiment, il pensa dépeupler de chiens la ville où il était, pour faire des dissections anatomiques sans aucun sentiment de compassion (3). Il faut faire cependant une

(1) *Mémoires de l'abbé Trublet sur Fontenelle*, 1 vol. in-12.

(2) « Il n'y avait guère de solitaire qui ne parlât d'automate. On ne faisait plus une affaire d'abattre un chien. On lui donnait fort indifféremment des coups de bâton, et on se moquait de ceux qui les plaignaient comme si elles eussent senti de la douleur. On disait que c'étaient des horloges, que ces cris qu'elles faisaient n'étaient que le bruit d'un petit ressort qui avait été remué, mais que tout cela était sans sentiment. On élevait de pauvres animaux sur des ais par les quatre pattes pour les ouvrir tout vivants et voir la circulation du sang qui était une grande matière d'entretien. » (*Mémoires de Fontaine.*)

(3) *Voyage du Monde de Descartes*, 4e partie.

exception en faveur de Norris, dont l'âme plus tendre n'est pas sans scrupule au sujet des cruautés que pourrait autoriser l'automatisme, et qui conjure de traiter néanmoins ces pauvres créatures comme si elles étaient pourvues de sentiment.

Pour un grand nombre de cartésiens, l'automatisme des bêtes était devenu comme un dogme, ou tout au moins comme un principe dont il n'était pas plus permis de douter que de la règle de l'évidence ou de la preuve de l'existence de Dieu. De là encore ces plaisanteries du P. Daniel : « Je me suis persuadé que le point essentiel du cartésianisme, et comme la pierre de touche dont vous vous servez, vous autres chefs de parti, pour reconnaître les fidèles disciples de votre grand maître, c'est la doctrine des automates qui fait de pures machines de tous les animaux en leur ôtant tout sentiment et toute connaissance. Quiconque a assez d'esprit ou d'entêtement pour ne trouver nulle difficulté à ce paradoxe, a aussitôt votre agrément pour se faire partout l'honneur du nom de cartésien. On ne peut penser de la sorte qu'on n'ait les véritables et les claires idées du corps et de l'âme et qu'on n'ait pénétré la démonstration que donne le grand Descartes de la distinction qui est entre ces deux espèces d'êtres. Sans cela il est impossible d'être cartésien, et avec cela il est impossible de ne pas l'être (1). »

Cependant, il ne faut pas prendre à la lettre cette plaisanterie du P. Daniel, car au sein même de l'école de Descartes, ce paradoxe a soulevé des doutes et même des oppositions. Je citerai en France, Régis, Bossuet, Fénelon, Fontenelle et le P. André. Régis, d'ailleurs si zélé cartésien, n'ose cependant absolument nier l'existence d'une âme dans les bêtes, et se contente de présenter l'automatisme comme

(1) *Suite du Voyage autour du monde de Descartes*, lettre 1re touchant la connaissance des bêtes ; in-12, *Paris*. 1690.

une hypothèse commode pour expliquer les phénomènes. « Quelque penchant que nous puissions avoir à accorder aux bêtes une âme distincte du corps, nous aimons mieux suspendre notre jugement à cet égard. Et d'autant que les bêtes peuvent faire absolument tout ce qu'elles font par la seule disposition de leurs organes, nous avons cru qu'il était plus à propos d'expliquer toutes leurs fonctions par la machine que de recourir pour cet effet à une âme dont l'existence est si incertaine, qu'il est impossible, tandis que les bêtes ne parleront point, de s'en assurer (1). » Bossuet, dans le cinquième chapitre de la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, traite longuement cette question de la nature des animaux. Il prouve d'abord que les bêtes n'agissent pas par raisonnement, mais par instinct. Ensuite, il compare et discute deux opinions sur la nature de l'instinct; l'une, celle de Descartes, qui en fait un mouvement semblable à celui des horloges et des machines; l'autre, celle de l'École et du sens commun, qui en fait un sentiment. Il dit de la première qu'elle entre peu dans l'esprit des hommes, et il penche visiblement en faveur de la seconde qui accorde à l'animal tout ce qu'il y a dans la partie sensitive de l'âme, le plaisir, la douleur, les appétits et les aversions qui en sont la suite, les sensations, les passions, les imaginations: « Elle paraît, dit-il, d'autant plus vraisemblable qu'en donnant aux animaux le sentiment et ses suites, elle ne leur donne rien dont nous n'ayons l'expérience en nous-mêmes, et que d'ailleurs elle sauve parfaitement la nature humaine en lui réservant le raisonnement. » Mais le corps ne sent pas; si on accorde aux animaux le sentiment, il faut leur accorder une âme; cette âme sera-t-elle donc purement matérielle ou bien spirituelle et en conséquence immor-

(1) *Système de philosophie*, livre VII, part. 2, chap. 17.

telle? Bossuet pense qu'on peut se tirer de la difficulté en leur attribuant une âme d'une nature mitoyenne, qui ne serait pas un corps, n'étant pas étendue en longueur, largeur et profondeur, et qui ne serait pas un esprit, étant sans intelligence, incapable de posséder Dieu et d'être heureuse. Fénelon évite de se prononcer sur l'automatisme, et, dans le *Traité de l'existence de Dieu*, il se borne à montrer que, quelque hypothèse qu'on embrasse, l'instinct des animaux ne révèle pas moins la puissance et l'intelligence infinie de Dieu. Il met aux prises sur cette question Aristote et Descartes dans un *Dialogue des Morts*, mais il ne conclut rien, sinon que la matière est embrouillée et difficile. Fontenelle a attaqué l'automatisme dans un petit *Traité sur la nature de l'instinct*, où il démontre que les bêtes pensent et ne sont pas de pures machines. Le P. André abandonne aussi en ce point la philosophie de Descartes. Dans sa profession de foi sur les articles du *Formulaire philosophique*, dont ses supérieurs veulent lui imposer la signature, il déclare, au sujet de l'automatisme, qu'il est prêt à faire tout ce qu'on voudra (1). Plusieurs cartésiens hollandais, parmi lesquels Balthazar Bekker, eurent aussi des scrupules au sujet des bêtes-machines de Descartes, et Bayle, dans ses *Nouvelles lettres contre l'Histoire du Calvinisme*, était sans doute fondé à dire : « Vous n'ignorez pas que les cartésiens sont déjà divisés en deux factions au sujet de l'âme des bêtes, les uns disant qu'elle n'est point distincte du corps, les autres qu'elle est un esprit, et, par conséquent, qu'elle pense. » Quant à Spinoza, par son principe de l'unité absolue de substance, il est conduit à donner non seulement aux animaux, mais aux êtres en apparence inanimés et à tout l'univers une âme qui au fond n'est autre que celle de Dieu. Sans doute l'École avait raison contre les cartésiens en soutenant qu'une

(1) *Introduction aux Œuvres du P. André*, par M. Cousin, p. 113.

âme sentante est le principe de l'existence et de l'action dans les animaux, *anima sentiens in belluis est prima ratio essendi et operandi*. Mais elle était fort embarrassée, quand il s'agissait de déterminer la nature de cette âme, et les cartésiens triomphaient de son embarras, ne faisant point de quartier à ces âmes matérielles ou d'une natuire mitoyenne entre l'esprit et la matière dont les péripatéticiens voulaient doter les bêtes et les réduisant à l'alternative ou de n'en accorder aucune ou de l'accorder spirituelle.

La question n'était pas seulement agitée par les philosophes, mais aussi par les gens du monde. Malgré leurs sympathies pour Descartes, Madame de Sévigné et La Fontaine protestent contre l'automatisme des bêtes. Madame de Sévigné, dans plusieurs de ses lettres, se moque spirituellement des bêtes-machines, et plaisante à ce sujet sa fille, Madame de Grignan, zélée cartésienne. Elle ne peut se persuader que sa chienne Marphyse ne soit qu'une machine : « Parlez un peu au Cardinal de vos machines ; des machines qui aiment, qui ont une élection pour quelqu'un, des machines qui sont jalouses, des machines qui craignent ; allez, allez, vous vous moquez de nous, jamais Descartes n'a prétendu nous le faire croire (1). » Quelle que soit son admiration pour Descartes, dont il a célébré la philosophie en vers magnifiques, La Fontaine, dans plusieurs de ses fables, proteste avec autant de bon sens que d'esprit en faveur de la connaissance et du sentiment des animaux. Je citerai la fable des *Souris et du Chat-Huant* :

Puis qu'un cartésien s'obstine
A traiter ce hibou de montre et de machine,
Quel ressort lui pouvait donner
Le conseil de tronquer un peuple mis en mue ?

(1) Édit. Montmerqué, 2e vol., p. 639.

Si ce n'est pas là raisonner,
La raison m'est chose inconnue, etc.

Il faudrait citer aussi toute cette admirable épître sur l'intelligence des animaux, sur la différence des animaux et de l'homme, et sur la philosophie de Descartes, qui est si mal intitulée : *Les deux rats, le renard et l'œuf.* Voici comment La Fontaine termine le charmant récit d'un trait d'intelligence des animaux :

Qu'on aille soutenir après un tel récit
Que les bêtes n'ont point d'esprit.
Pour moi, si j'en étais le maître,
Je leur en donnerais aussi bien qu'aux enfants,
Ceux-ci pensent-ils pas dès leurs plus jeunes ans ?
Quelqu'un peut donc penser ne se pouvant connaître ?
Par un exemple tout égal,
J'attribûrais à l'animal,
Non point une raison selon notre manière,
Mais beaucoup plus aussi qu'un aveugle ressort, etc.

Il n'est peut-être pas un point de la doctrine de Descartes qui ait donné lieu à de plus nombreuses discussions et attiré contre ses partisans plus de réfutations sérieuses ou ironiques. Voltaire appelle les partisans des bêtes-machines : les inventeurs des tourne-broches, et avec lui tout le XVIII[e] siècle se moque de l'automatisme (1). Tous les adversaires du car-

(1) Voici quelques-uns des principaux ouvrages pour et contre l'automatisme : *Histoire critique de l'âme des bêtes*, par Huer, Amsterdam, 1749, 2 vol. in-8. — *Discours sur la connaissance des bêtes*, par le P. Pardies, in-12. Paris, 1672. — Le P. Pardies expose avec tant de force les arguments de Descartes, et les réfute si faiblement, qu'au dire du P. Daniel, il passe parmi les péripatéticiens pour un prévaricateur et un cartésien dans l'âme. — *Willis Thomæ de anima brutornm*, 1 vol. in-13. Londres, 1672. — Willis est un naturaliste qui attribue à la bête et à l'homme une

cynique philosophe du XVIII[e] siècle, Lamettrie, s'appuie sur cette doctrine de Descartes dans son *Traité de l'homme-machine*, et il pardonne tout à Descartes en faveur de l'automatisme pour lequel il professe la plus vive admiration. « Il est vrai, dit-il, que ce célèbre philosophe s'est beaucoup trompé, et personne n'en disconvient; mais, enfin, il a connu la nature animale, il a le premier parfaitement démontré que les animaux étaient de pures machines. Or après une découverte de cette importance, et qui demande autant de sagacité, le moyen, sans ingratitude, de ne pas faire grâce à toutes ses erreurs. Elles sont toutes à mes yeux réparées par cet aveu. »

M. Flourens, dans son excellent ouvrage sur la vie et les travaux de Buffon, cherche à absoudre Descartes de l'automatisme. Il pense qu'on a pris beaucoup trop à la lettre ses bêtes-machines, et, pour preuve, il cite le passage suivant d'une de ses lettres : « Il faut pourtant remarquer que je parle de la pensée, non de la vie et du sentiment, car je n'ôte la vie à aucun animal.... Je ne leur refuse pas même le sentiment autant qu'il dépend des organes du corps; ainsi mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux (1). » Mais il suffit de compléter la citation en ajoutant : « qu'il ne fait consister que dans la seule chaleur du cœur cette vie qu'il veut bien ne pas ôter à l'animal, » pour voir que Descartes maintient, malgré ses expressions, l'automatisme des bêtes dans toute sa rigueur et demeure fidèle à la doctrine exposée dans la cinquième partie du *Discours de la Méthode*. Il n'y a rien de plus dans les animaux que ce qu'il y a dans notre corps, voilà ce que Descartes a toujours et partout enseigné. Or, qu'y a-t-il dans le corps humain? Rien de plus, selon lui, qu'un pur mécanisme. N'est-ce donc pas ôter aux animaux

(1) Édit. Cousin, tome X, p. 208. 1re Réponse à Morus.

le sentiment et la vie que de les réduire à de l'étendue et du mouvement et les assimiler à des horloges, à des machines plus ou moins compliquées ?

D'ailleurs, qu'on prenne garde que cette hypothèse de l'animal-machine est en une relation étroite avec tout le reste de la philosophie de Descartes. Non seulement elle se rattache à l'ensemble de sa physiologie, mais aux principes fondamentaux de sa métaphysique. Après avoir placé l'essence de l'âme humaine dans la seule pensée consciente d'elle-même, en dehors de laquelle il n'y a plus que l'étendue matérielle inerte, après avoir ôté toute force et toute causalité aux créatures et fait de Dieu l'unique force et l'unique cause efficiente, où aurait-il pris des principes de vie et de sentiment pour animer les bêtes ? Dans l'impossibilité de leur donner, d'après son système, aucune force active, il devait nécessairement les concevoir comme une pure matière inerte, soumise aux lois générales du mouvement. Tel est le lien entre l'automatisme des bêtes et la métaphysique de Descartes.

Tâchons maintenant de rétablir contre Descartes la vraie nature de l'animal. Les animaux ne parlent pas, ou du moins ne produisent pas de signes qui signifient autre chose que des passions ; les admirables industries des animaux, si elles n'étaient pas purement mécaniques, témoigneraient en eux plus d'intelligence que dans l'homme : tels sont les deux seuls arguments directs que donne Descartes en faveur de l'automatisme des bêtes. Mais les bêtes n'ont-elles pas un langage qui, quoique dicté par la passion, signifie un certain degré de connaissance et surtout de sentiment, et la passion, à tout le moins, ne manifeste-t-elle pas la sensibilité ? Si le langage indépendant de la passion est le seul signe extérieur de la sensibilité et de la connaissance, il faudra donc ne voir qu'une machine dans l'enfant qui ne parle pas comme dans l'animal. Quant aux admirables industries des animaux, elles ne sont pas

en effet le produit de la raison, mais elles sont le produit de l'instinct, et, pour n'être pas la raison, l'instinct n'est pas non plus un pur mécanisme. Si l'instinct n'est pas précédé du calcul, il est suivi du sentiment, et déjà lui-même il est un sentiment. Tout nous signifie que l'animal souffre quand son instinct est contrarié et qu'il jouit quand il est satisfait. Refusez-vous d'ajouter foi dans l'animal à cette pantomime si expressive du plaisir et de la douleur, à tout aussi bon droit vous pouvez affirmer que l'enfant qui ne parle pas n'éprouve ni plaisir ni douleur. Ainsi nous devons croire que même l'animal purement instinctif diffère profondément par le sentiment d'une montre ou d'une horloge. Combien en différeront encore davantage ces animaux qui, en outre de l'instinct, ont un commencement d'intelligence, manifesté par l'à-propos avec lequel ils savent varier leur industrie propre et leurs moyens d'action, suivant les temps, suivant les lieux et les circonstances, et surtout par la capacité de se perfectionner et d'apprendre. De toutes ces manifestations extérieures ne pas conclure à l'existence dans l'animal d'un principe de sensibilité et d'intelligence, c'est ébranler les fondements d'après lesquels nous jugeons que nos semblables eux-mêmes sont des êtres sensibles et intelligents.

Mais si l'animal sent, il faut qu'il ait une âme; et quelle sera la nature de cette âme? En niant qu'elle fût spirituelle, l'Ecole hésitait cependant à la faire purement matérielle, et cherchait je ne sais quel milieu entre l'esprit et la matière. L'âme des bêtes est matière, disaient plusieurs péripatéticiens contemporains, si par matière on entend tout ce qui est opposé à l'esprit, et elle n'est pas matière, si par matière on entend ce qui est opposé à la forme, puisqu'elle est une forme de la matière (1). Mais si l'âme de l'animal est une forme de

(1) Duhamel, *Réflexions critiques sur le système cartésien*, dernier chap., 1 vol. in-12. Paris, 1692.

la matière, elle ne s'en distingue que par abstraction, et en réalité elle est purement matérielle. La définir ainsi, c'est donc attribuer à la matière la faculté de sentir et de connaître. Vainement s'épuise-t-on en subtilités pour prouver la possibilité d'une substance de l'âme des bêtes qui ne soit ni esprit ni matière. Nous ne pouvons concevoir l'âme de l'animal, de même que celle de l'homme, que comme une force indivisible et simple ; mais si elle n'en diffère pas par la nature, elle en diffère infiniment par le degré de conscience, de sentiment et de connaissance dont elle est douée, par l'excellence des facultés. Elle n'a pas comme l'âme humaine le pouvoir de se replier sur elle-même, elle n'a pas la conscience sublime d'une participation avec l'infini, c'est-à-dire la raison ; d'où il suit qu'elle ignore les vérités éternelles, le vrai, le beau, le bien absolus ; d'où il suit encore qu'elle est dépourvue de liberté morale. Le propre de l'homme, dit Platon dans le *Phèdre*, est de comprendre le général, et nulle âme ne peut entrer dans le corps d'un homme sans avoir contemplé les essences et la vérité. C'est la connaissance des vérités éternelles et nécessaires qui distingue l'homme de la bête. Au point de vue de la philosophie de la sensation, comment expliquer que les animaux, ayant aussi des sensations, n'en tirent pas tout ce que nous en tirons ? D'Alembert a raison de déclarer, à son point de vue, le problème insoluble, mais il n'existe pas pour celui qui reconnaît cette différence essentielle entre l'âme de l'homme et l'âme de l'animal. En conséquence, malgré l'identité de nature, l'âme de l'homme et celle de la bête présentent une inégalité profonde dans la dignité et dans les destinées. Son immortalité ne sera que l'indestructibilité, tandis que l'immortalité morale, c'est-à-dire l'immortalité avec conscience d'elle-même, demeure le privilége de l'âme humaine.

Mais si les animaux ont une âme, ils sentent, ils souffrent ; or, pourquoi étant innocents, souffrent-ils ? Cette objection

nous trouble moins que certains théologiens du XVII[e] siècle, ou du moins les difficultés qu'elle présente ne nous semblent pas particulières à la souffrance dans l'animal. La souffrance imméritée n'existe-t-elle pas aussi, sinon dans l'homme, au moins dans l'enfant? C'est dans la limitation de leur être et dans la généralité des lois par lesquelles la Providence gouverne le monde qu'il faut absolument chercher la raison de l'une et de l'autre. Le problème de la souffrance de l'animal n'est qu'une face du problème plus général de l'existence du mal et de sa conciliation avec la divine Providence.

Conformément à toutes les règles de l'induction et au sens commun du genre humain, il faut donc accorder aux animaux un principe sensible de vie, de sentiment et un commencement d'intelligence, c'est-à-dire une âme. Il faut rattacher ainsi les uns aux autres les anneaux de la grande chaîne des êtres que Descartes a brisée en ouvrant un infranchissable abîme entre la matière et l'esprit, entre l'animal pure machine et l'homme pure pensée. Nous renouons cette chaîne avec Leibnitz par la notion des forces simples constituant également tous les êtres, l'esprit et la matière, l'âme de l'animal et l'âme de l'homme. Cette grande et belle loi de la continuité, qui chaque jour se confirme davantage dans l'étude comparée des organisations, n'est ni troublée ni suspendue à l'égard des principes de vie et de sentiment qui les animent. L'animal représente le plus haut degré auquel une âme puisse s'élever sans la raison ou la connaissance de l'absolu, et l'homme représente le premier et le plus bas degré de cette connaissance de l'absolu. Dans la hiérarchie générale des êtres, ce sont deux degrés qui se suivent. Entre ces deux degrés l'intervalle est sans doute bien grand, mais il l'est moins qu'entre la pure raison et la pure machine.

## CHAPITRE VIII.

Principes métaphysiques de la physique de Descartes. — Caractères du monde de Descartes. — La perfection infinie de Dieu principe de sa physique et de sa mécanique. — Ridicule présomption de l'homme mesurant et rapportant à lui la création tout entière. — Proscription des causes finales du domaine de la physique. — Odieuse insinuation de Leibnitz contre Descartes.—Descartes justifié.—Abus des causes finales en physique.—De la place et de l'utilité des causes finales dans la science.—Admirables causes finales mises en lumière par Descartes dans le rapport des lois du mouvement avec l'ordre de l'univers et la sagesse de Dieu.— — Nul rapprochement possible entre Descartes et Hobbes.—Proscription des formes substantielles et accidentelles.—Principes clairs et intelligibles à tous substitués aux entités mystérieuses et aux qualités occultes.—Ce que Descartes entend par forme.—Matière et mouvement, deux seules choses requises pour construire le monde.—La matière simple extension.—Confusion de l'espace et de l'étendue matérielle, du temps et de la succession des choses. — Plein de l'univers.—Infinité de l'univers. — Pourquoi Descartes emploie à l'égard du monde le terme d'indéfini plutôt que celui de fini.—Tendance à faire le monde éternel. — Divisibilité à l'infini de la matière.—Trois éléments ou formes principales de la matière.— De la cause première et des causes secondes du mouvement.—Principe de l'invariabilité de la quantité du mouvement, fondement de la mécanique. —Trois grandes lois du mouvement.—La physique ramenée à la géométrie et la géométrie à l'algèbre.

La physique se lie d'une manière si étroite à la métaphysique dans l'histoire des destinées et des luttes du cartésia-

nisme qu'il est indispensable de faire au moins connaître les principes par lesquels elle touche à la métaphysique. La physique de Descartes est une construction *a priori* de la nature tout entière fondée sur la considération de l'essence divine et sur des principes absolus (1). C'est une véritable cosmogonie qui, prenant les choses à partir du chaos, explique non seulement leur état actuel, mais leur origine et leur formation. Rien n'égale la simplicité, la grandeur, la perfection du monde conçu par Descartes. Ce monde n'a point de bornes à son étendue, point de vide entre ses parties ; considéré dans son ensemble, il est parfait, et son infinité est peuplée par une infinité de créatures intelligentes. Descartes confirme par la métaphysique, par le calcul et par la mécanique cette infinité de l'univers que le génie enthousiaste de Bruno avait plutôt chantée que démontrée. Il juge par la grandeur de l'ouvrier de la grandeur de l'ouvrage, et c'est sur la puissance, l'immutabilité et la perfection de Dieu qu'il appuie les principes fondamentaux de sa physique et de sa mécanique.

Avant de commencer l'étude du monde matériel, il recommande de ne pas abandonner un seul instant cette idée de la toute-puissance divine, afin qu'elle nous fasse connaître que nous ne devons point craindre de faillir en imaginant ses ouvrages trop grands, trop beaux ou trop parfaits, mais que nous pouvons bien manquer au contraire, si nous supposons en eux quelques bornes et quelques limites dont nous n'ayons

(1) Voici comment il expose lui-même sa méthode dans la 5e partie du *Discours de la Méthode* : « L'ordre que j'ai tenu en ceci a été tel : premièrement j'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou qui peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet que Dieu seul qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes. »

aucune connaissance certaine. Il ne faut pas perdre de vue que notre esprit est fini et que vouloir assigner des bornes au monde, serait prendre les limites de notre intelligence pour les limites du monde lui-même, et mesurer sur notre puissance et notre pensée la puissance et la pensée de Dieu. Tout aussi grande et ridicule est la présomption de nous représenter la création tout entière comme faite à notre usage, que de prétendre marquer une borne à l'univers. « C'est, dit Descartes dans les *Principes*, une pensée pieuse et bonne de croire que Dieu a fait toutes choses pour nous, parce qu'elle nous excite à l'amour et à la reconnaissance, mais néanmoins il n'est pas vraisemblable que Dieu n'ait eu d'autre fin que nous-mêmes en créant le monde. En effet, que de choses sont maintenant dans le monde ou y ont été autrefois et ont cessé d'être sans qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues et sans qu'elles aient jamais été d'aucun usage pour l'humanité ! On ne peut donc appuyer des raisonnements de physique sur cette opinion (1). » Il s'exprime encore avec plus de vivacité dans cet autre passage : « C'est une chose puérile et absurde d'assurer en métaphysique que Dieu, à la façon d'un homme superbe, n'aurait point eu d'autre fin en bâtissant le monde que celle d'être loué par les hommes, et qu'il n'aurait créé le soleil, qui est plusieurs fois plus grand que la terre, à autre dessein que d'éclairer l'homme qui n'en occupe qu'une petite partie (2). » Mais Descartes ne se borne pas à ôter l'homme du centre de l'univers, il interdit la recherche de la fin dernière et générale du monde, et même celle de la fin prochaine et particulière des choses, proscrivant d'une manière absolue les causes finales du domaine de la physique. « Nous

(1) *Principes*, 3e partie, art. 1, 2 et 3.

(2) Édit. Garnier, 4e vol., p. 274.—Réponse à Hyperaspistes.

ne nous arrêterons pas aussi à examiner les fins que Dieu s'est proposées en créant le monde et nous rejetterons entièrement de notre philosophie la recherche des causes finales, car nous ne devons pas tant présumer de nous-mêmes que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils (1). » Notre nature est limitée, celle de Dieu est infinie ; « cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques et naturelles, car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu (2). » Voici encore la même pensée plus fortement exprimée : « De cet usage admirable de chaque partie dans les plantes et dans les animaux, il est juste d'admirer la main de Dieu qui les a faites et de connaître et glorifier l'ouvrier par l'inspection de l'ouvrage, mais non pas de deviner pour quelle fin il a créé chaque chose. Et quoiqu'en matière de morale, où il est souvent permis d'user de conjectures, ce soit quelquefois une chose pieuse de considérer quelle fin nous pouvons conjecturer que Dieu s'est proposée au gouvernement de l'univers, certainement en physique où toutes choses doivent être appuyées de solides raisons, cela serait inepte (3). » Cette proscription absolue des causes finales dans la physique a été le prétexte de graves accusations et d'injustes rapprochements entre Descartes et Hobbes ou Spinoza. On est étonné de voir ici Leibnitz égaler en exagération et en injustice les plus aveugles adversaires du cartésianisme. Il rapproche perfidement cette proscription des causes finales d'un passage des *Principes* dans lequel Descartes dit : « Au reste il importe

(1) *Principes*, 1re partie, art. 28.

(2) 4e Méditation, 5.

(3) Édit. Cousin, tome II, p. 280.—Réponse aux objections de Gassendi.

fort peu de quelle façon je suppose ici que la matière ait été disposée au commencement, puisque sa disposition doit par après être changée, suivant les lois de la nature, et qu'à peine en saurait-on imaginer aucune de laquelle on ne puisse prouver que par ces lois elle doit continuellement se changer, jusqu'à ce qu'enfin elle compose un monde entièrement semblable à celui-ci, bien que peut-être cela serait plus long à déduire d'une supposition que d'une autre, car ces lois étant cause que la matière doit prendre successivement toutes les formes dont elle est capable, si on considère par ordre toutes ces formes, on pourra enfin parvenir à celle qui se trouve à présent en ce monde (1). » Puis de ce rapprochement il semble induire que Descartes considérait le monde comme l'œuvre d'un aveugle hasard ne témoignant d'aucun plan et d'aucun dessein de la part du créateur. « Quoique je veuille bien croire, dit-il, que cet auteur a été sincère dans la proposition de sa religion, néanmoins les principes qu'il a posés renferment des conséquences étranges auxquelles on ne prend pas assez garde. Après avoir détourné les philosophes de la recherche des causes finales, ou, ce qui est la même chose, de la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses, qui, à mon avis, doit être le grand but de la philosophie, il en fait entrevoir la raison dans un endroit de ses *Principes*, où voulant s'excuser de ce qu'il semble avoir attribué à la nature certaines formes et certains mouvements, il dit qu'il a eu le droit de le faire parce que la matière prend successivement toutes les formes possibles et qu'ainsi il a fallu qu'elle soit venue à celle qu'il a supposée. Mais si ce qu'il dit est vrai, si tout possible doit arriver, et s'il n'y a point de fiction, quelque indigne et quelque absurde qu'elle soit, qui n'arrive en quelque temps et en quelque lieu de l'univers, il s'ensuit

(1) *Principes*, 3e partie, art. 47.

qu'il n'y a ni choix, ni providence, que ce qui n'arrive point est impossible et que ce qui arrive est nécessaire justement, comme le disent Hobbes et Spinoza. » Gassendi, Bayle et Malebranche ont aussi pris la défense des causes finales et reproché à Descartes, mais sans insinuer l'odieuse et inique accusation d'athéisme, d'avoir mis de côté la considération de la sagesse de Dieu dans l'étude de l'univers.

Nier absolument l'existence des causes finales serait en effet nier l'existence d'une providence et d'un plan de l'univers. S'il y a un plan providentiel de l'univers, toutes choses sont comprises dans ce plan, et ont un rapport nécessaire avec l'ordre et la fin universelle des êtres, comme toutes les pièces d'une machine se rapportent à la fonction et à la fin de cette machine. De là il suit que chaque chose a sa fin, qui est son rapport avec l'ordre universel, et qu'il y a des causes finales. Mais Descartes n'a jamais, comme Hobbes ou Spinoza, nié les causes finales, il se borne à en interdire la recherche au physicien, tout en les conservant dans la morale pour élever l'âme à Dieu et fortifier la piété. « Il est juste, dit-il, de connaître et de glorifier l'ouvrier par l'inspection de ses ouvrages, mais non pas de deviner pour quelle fin il a créé chaque chose (1). » S'il les bannit de la physique, c'est pour porter remède à l'abus qui s'en faisait dans l'École et dans la science de son temps et non pas parce que, comme Hobbes ou Spinoza, il a cru à l'empire d'une aveugle et inintelligente nécessité. Débuter par la question de la fin des choses, la faire intervenir à propos de chaque détail et de chaque phénomène, tout rapporter à l'homme, voilà quel est dans la physique l'abus des causes finales, abus que Descartes a eu raison de combattre. La recherche de la fin

(1) Réponse à Gassendi.

ne supplée ni à l'expérience ni à la recherche des causes efficientes, et, pour juger de la fin d'une chose, d'abord il faut connaître sa nature. Cet ordre est-il renversé, les conjectures bizarres, les rêves de l'imagination prendront la place de la science, la physique se perdra dans de vaines hypothèses, et la théologie naturelle elle-même recevra une fâcheuse atteinte de toutes ces volontés particulières multipliées pour chaque phénomène et forgées au gré de l'intérêt, de la passion, de la superstition de quiconque les interprète. Mais que les causes finales suivent et ne précèdent pas l'expérience, qu'on ne les cherche pas dans chaque détail de la création et dans des phénomènes particuliers, dont il n'est pas facile de voir le rapport avec l'ensemble, mais dans des phénomènes dont la généralité et la simplicité ne souffrent aucune exception et ne laissent aucune équivoque, alors elles éclairent la physique, au lieu de l'obscurcir, elles élèvent et purifient la théodicée, au lieu de la corrompre. Plus une loi est générale, plus sa cause finale est facile à découvrir, parce que plus sa relation est intime et apparente avec le plan de l'univers et la sagesse souveraine de la providence. Une telle cause finale ne servira pas à démontrer une loi, mais à mieux faire comprendre une loi déjà découverte et démontrée, en marquant sa place dans l'ordre universel (1). Enfin elle peut inspirer d'heureuses hypothèses, et conduire à la divination ou au pressentiment de lois que plus tard le calcul ou l'expérience démontreront. Assurément ce n'est pas en ce sens que Descartes a proscrit les causes finales. N'est-ce pas sur les vraies causes finales et sur la considération de la sagesse de Dieu, que repose le principe

(1) Voir la *Philosophie spiritualiste de la nature*, par M. Martin, doyen de la Faculté des lettres de Rennes, tome II, page 182.

des voies les plus courtes dont il s'est servi pour arriver à la découverte des lois de la réfraction ? N'est-ce pas de la considération de la sagesse de Dieu qu'il a tiré le principe de la quantité invariable du mouvement, qui est le fondement de sa mécanique ? De quel éclat ne brillent pas la sagesse divine et les causes finales dans la grandeur et la généralité de ces quelques lois du mouvement avec lesquelles il a construit son univers ? Si la matière, quelle que soit sa forme primitive, doit nécessairement arriver, selon Descartes, à la forme actuelle, c'est par l'action de ces lois du mouvement, admirablement simples et fécondes, et non pas par le nombre infini des jets. Or c'est Dieu créateur et conservateur de toutes choses qui a créé ces lois, et qui a mis en elles cette vertu de ramener la matière à son ordre actuel, quelle que fut sa forme primitive. Plus elles ont de simplicité et de fécondité, plus elles ont d'efficacité pour faire succéder l'ordre au chaos et plus leur auteur est admirable, et plus la providence et les causes finales, entendues dans leur plus haute acception, brillent sur la face de l'univers. Aussi définissait-il la grande mécanique, l'ordre imprimé par Dieu sur son ouvrage, que nous appelons communément la nature (1). Loin donc d'exclure de l'univers la considération de la sagesse de Dieu, Descartes la fortifie et l'élève, en la reportant sur ces quelques lois, qui suffisent à faire sortir le monde du chaos et à tout produire comme à tout expliquer, non seulement sur notre terre, mais dans tout le système des cieux.

Mais plus sévèrement encore il rejette de la physique les formes substantielles et accidentelles. Qu'étaient ces fameuses formes substantielles, qui avaient joué et qui jouaient encore un si grand rôle dans la philosophie scholastique, pour lesquelles les partisans de l'ancienne philosophie combattirent

(1) Baillet, 1er vol., p. 260.

avec tant d'acharnement contre la physique cartésienne, e voulurent même faire intervenir la religion et les décrets di concile de Trente ? Les péripatéticiens scholastiques avaien emprunté à Aristote la distinction de deux principes dans cha que être, de la matière qui est commune à tous et de la form qui les détermine et constitue leur individualité. Mais altéran la vraie doctrine d'Aristote, ils avaient fait de la forme un substance, une entité entièrement distincte de la matière qui peut naître ou périr sans que la matière elle-même naiss ou périsse. Par formes substantielles ils entendaient ces pre mières propriétés qui constituent la différence essentielle de corps naturels, parce que le tout qu'elles composent ne pa raît point changer de nature à moins qu'elles ne périssent Les formes accidentelles étaient celles qui peuvent paraîtr ou disparaître sans que le sujet dans lequel elles se trouven paraisse changer de nature. Ils transformaient donc noi seulement les formes essentielles, mais toutes les qualité sensibles des corps, la dureté, la chaleur, le son, le mouve ment, etc., en des êtres distincts de la matière. Les qualité de l'âme, telles que la science, la vertu, etc., étaient aussi de entités distinctes de l'âme. Par la présence ou par l'expulsioi de ces entités ils s'imaginaient expliquer la nature et les chan gements d'état de tous les êtres. Ainsi ils disaient, que ce qu fait la différence du feu et de l'eau, c'est l'entité de l'eau ou l'entité du feu ajoutée à la matière. Si l'eau de froide devien chaude, c'est parce que la forme accidentelle du chaud a expulsé la forme accidentelle du froid. Comment se fait l coction des aliments dans l'estomac, comment la bile se sé pare-t-elle du sang, comment l'aimant attire-t-il le fer L'École croyait l'expliquer en imaginant dans l'estomac, dan la bile, dans l'aimant des qualités concoctrices, ségrégatrices magnétiques. On comprend l'abus, l'obscurité, la stérilit de ces explications des phénomènes par des entités imaginée

à plaisir et s'expulsant les unes les autres. C'est cette physique que Molière tourne en ridicule lorsqu'il met dans la bouche de son *Malade imaginaire*, que l'opium fait dormir parce qu'il a une vertu dormitive. Mais Descartes vient enfin bannir toutes ces causes occultes et ces mystérieuses entités. En physique, de même qu'en métaphysique, il ne veut pas admettre un seul principe qui ne soit clair par lui-même et intelligible à tous. Rien ne se conçoit mieux que la figure, la disposition, le mouvement des parties matérielles, or c'est par ces seules causes que Descartes a la prétention d'expliquer tous les phénomènes de la nature. La forme c'est la matière modifiée de telle ou telle façon, la figure, la situation, le mouvement des parties de la matière.

C'est par là qu'il explique tous les phénomènes, et toutes les différences des corps. Il admet bien des formes essentielles résultant de la disposition des parties d'un corps, mais non des formes substantielles. Pour défendre les formes substantielles, les péripatéticiens objectaient l'exemple de l'âme qui, suivant eux, était en même temps la forme du corps et une substance. Mais, selon Descartes, l'âme est une vraie substance distincte du corps, et non pas la forme du corps, sinon elle périrait avec lui. Voici comment lui-même il présente et résume ces caractères fondamentaux de sa physique : « Cette philosophie, dit-il, n'est point nouvelle, mais la plus ancienne et la plus vulgaire qui puisse être, car je n'ai rien du tout considéré que la figure, le mouvement et la grandeur de chaque corps, ni examiné aucune autre chose que ce que les lois de la mécanique, dont la vérité peut être prouvée par une infinité d'expériences, enseignent devoir suivre de ce que les corps qui ont diverses grandeurs ou figures ou mouvements se rencontrent ensemble (1). »

(1) *Principes*, 4e partie, art. 200.

Que faut-il donc à Descartes pour construire et expliquer le monde entier ? Rien que de la matière et du mouvement.

Nous avons déjà dit qu'il fait consister la matière dans la seule étendue ou extension. « Un corps ne peut perdre en étendue sans perdre en substance, ni gagner en étendue sans gagner en substance. Il y a contradiction à ce que deux pieds d'étendue puissent n'en faire qu'un (1). » L'étendue est donc inséparable de la matière, elle est son essence même, tout comme la pensée est l'essence même de l'âme. Par là Descartes est conduit à confondre l'espace avec l'étendue matérielle (2). Ce sentiment lui est commun avec Locke et la plupart des philosophes empiriques, dont cependant il faut excepter Gassendi. On dirait même qu'ici les rôles sont intervertis entre Descartes et Gassendi. C'est Descartes qui soutient l'opinion empirique sur la nature de l'espace, en le confondant avec l'étendue essentielle ou le corps, et c'est Gassendi au contraire qui distingue du corps l'espace absolu, comme aussi un temps absolu de la succession ou du mouvement. Selon Descartes, partout où il y a matière, il y a étendue; partout où il y a étendue, il y a matière, le lieu et l'espace sont identiques avec le corps, et la matière sans bornes est son lieu à elle-même. « Les mots de lieu et d'espace ne signifient rien qui diffère véritablement du corps que nous disons être en quelque lieu, et nous marquent seulement sa grandeur, sa

(1) *Principes*, 2e partie, art. 7 et 8.

(2) Les disciples de Descartes en faveur de cette opinion alléguaient aussi des passages de saint Augustin : « Spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, et quia nusquam erunt nec erunt. »*Epist.* 57.—Prius abs te quæro utrum corpus nullum putes esse quod non pro modo suo habeat aliquam longitudinem et latitudinem et altitudinem? Si hoc demas corporibus, quantum mea opinio est, neque sentiri possunt, neque omnino corpora esse recte existimari. » *De quantit. animæ*, cap. 4.

figure et comment il est situé dans les autres corps (1). » Le temps a la même fortune que l'espace dans la philosophie de Descartes, comme dans la plupart des systèmes métaphysiques. Descartes identifie également l'un et l'autre avec les choses elles-mêmes. Otez les choses, et il n'y aurait plus de temps de même qu'il n'y aurait plus d'espace. Hors de la véritable durée des choses, le temps n'est qu'une façon de penser (2).

L'étendue identique à la matière exclut toute idée de limites et d'interruption. Notre imagination ne peut nous représenter un terme à l'étendue matérielle, ni une limite au-delà de laquelle elle cesse de s'étendre. L'univers actuel est donc sans bornes, il remplit tous les espaces imaginaires. Comment concevoir un autre univers, puisque Dieu ne trouverait pas une place où le mettre? Non seulement le monde est sans bornes, mais il est sans lacune et sans vide. Entre les innombrables parties qui le composent il n'est pas un seul intervalle vide, il n'y a pas de place, même pour un atome. Le plein de l'univers est une rigoureuse conséquence de l'étendue essentielle. L'étendue étant la matière elle-même, le vide ne pourrait exister à moins d'un lieu sans étendue, ce qui est contradictoire. Ainsi point de vide dans l'univers, au sens où les philosophes l'entendent, c'est-à-dire, point d'espace où il n'y ait point de substance. Descartes explique la croyance commune à l'existence du vide, par une association d'idées entre certains espaces et certaines substances qui les occupent ordinairement, de telle sorte que lorsque ces substances que nous sommes accoutumés d'y voir, n'y sont plus, nous jugeons que ces espaces sont vides. C'est ainsi que nous disons qu'un vase est vide et qu'un autre est plein.

(1) *Principes*, 2e partie, art. 10.

(2) Ibid., 1re partie, art. 57.

Pour corriger cette fausse opinion, il suffit de remarquer qu'il n'y a pas une liaison nécessaire entre le vase et tel ou tel corps qui le remplit, mais qu'il en existe une si absolument nécessaire entre la figure concave de ce vase et l'étendue qui doit être comprise en cette concavité, qu'il n'y a pas plus de répugnance à concevoir une montagne sans vallée que cette concavité sans l'extension qu'elle contient. A moins que le néant ait des attributs et que tout attribut ne suppose pas une substance, comment l'extension subsistera-t-elle sans quelque chose d'étendu? Si on suppose que Dieu, par sa toute-puissance enlève tout ce qu'il y a dans ce vase, à l'instant même il faudra que les parois se touchent. Il n'y a donc pas de vide et tout est plein dans l'univers (1). Mais comment avec le plein de l'univers concevoir l'origine du mouvement? Telle est la grande objection que ne cessent de produire sous toutes les formes tous les adversaires de Descartes, à la suite de Roberval et de Gassendi.

Dire que le monde est sans bornes et sans vide, revient à dire qu'il est infini. Tel est, en effet, le sentiment de Descartes qui estime qu'un monde fini implique contradiction (2). Toutefois, réservant à Dieu le terme d'infini, il veut n'appliquer au monde que celui d'indéfini, qui signifie les choses où l'esprit ne voit pas de fin, mais seulement sous quelques considérations, comme la multitude des nombres, l'indivisibilité de la matière, tandis que l'infini veut dire ce qui est de toutes parts sans fin et sans limites (3). Régis même, enlevant toute équivoque à la pensée de Descartes, montre qu'il ne se sert du terme d'indéfini qu'à l'égard d'une partie de l'univers, mais

(1) *Principes*, 2e partie, art. 16.

(2) Puto implicare contradictionem ut mundus sit finitus. Ep. 69. Édit. Clers., 1er vol.

(3) Réponse aux premières objections.

qu'à l'égard de l'univers entier il n'hésite pas à affirmer qu'on ne peut lui concevoir aucune borne, c'est-à-dire qu'il est infini. « Si la nature est finie, dit Fontenelle, disciple fidèle de Descartes pour la physique, elle ne serait toujours par rapport à l'espace qu'un infiniment petit, et l'univers, quoique très-réel, ne serait qu'un vide immense qui ne contiendrait rien, à une petite partie près, qui ne mériterait pas d'être comptée (1). »

Mais s'il répugne qu'il y ait actuellement du vide, il répugne qu'il y en ait jamais eu, et il faut que le plein s'étende non seulement dans l'espace, mais aussi dans le temps, sinon le vide aurait existé antérieurement au plein, d'où il suit que le monde n'a pas dû commencer dans le temps, et qu'il est éternel. Nulle part, il est vrai, Descartes n'avoue cette conséquence, il la repousse même dans sa réponse aux objections de la reine Christine sur l'infinité du monde. Il convient que l'étendue indéfinie comparée à la durée donne occasion de penser qu'il n'y a point de temps imaginable avant la création du monde, auquel Dieu n'eût pu le créer s'il eût voulu, mais il ne veut pas qu'on en conclue que véritablement il l'a créé avant un temps indéfini, parce que l'existence actuelle que le monde a eue depuis cinq ou six mille ans n'est pas nécessairement jointe avec l'existence possible ou imaginaire qu'il a pu avoir auparavant. Il serait plus disposé à inférer de l'étendue nfinie l'éternité du monde au regard de l'avenir, parce qu'elle est conforme à la foi qui promet une vie éternelle à nos corps après la résurrection (2). Ainsi Descartes admet l'éternité du monde dans l'avenir, et, s'il ne l'admet pas, il ne la repousse que bien faiblement au regard du passé. Ce n'est donc pas sans fondement qu'un grand nombre de théologiens catholiques ou réformés l'accuseront d'avoir professé l'infinité et l'éternité du

(1) *Théorie des tourbillons cartésiens*, 1 vol. in-12. Paris, 1752.

(2) Lettre à Chanut. Édition Cousin, tome IX.

monde. Les uns et les autres s'en autorisent pour rapprocher sa philosophie de celle de Spinoza.

La divisibilité à l'infini de la matière est aussi un des grands principes de la physique de Descartes. Il ne veut point d'atomes, point de particules matérielles indivisibles et irréductibles. Quelque petite en effet qu'on suppose une partie, néanmoins parce qu'il faut qu'elle soit étendue, nous la concevons toujours comme susceptible d'être divisée en deux ou en un plus grand nombre de parties. Quand nous imaginerions une partie tellement petite, que par aucun moyen humain elle ne pût être de nouveau divisée, il ne s'ensuivrait pas qu'elle fût réellement indivisible, et le serait-elle pour toute créature, il n'en résulterait pas que Dieu ait pu diminuer sa toute-puissance, en se refusant à lui-même le pouvoir de la diviser encore. Le physicien peut donc supposer dans la matière une ténuité, une subtilité aussi grande qu'il est nécessaire pour expliquer les phénomènes. Ici encore Descartes a rencontré de redoutables contradicteurs, non plus, au point de vue de l'orthodoxie, mais à celui de la science. Gassendi a soutenu contre lui les atomes de même que le vide. Mais si Gassendi prend l'avantage quand il montre la nécessité d'arriver à un premier principe irréductible des corps, lui-même il ne saurait défendre l'indivisibilité de ses atomes matériels et étendus. C'est seulement dans les atomes formels ou dans les monades de Leibnitz, que se trouve, à ce qu'il nous semble, la solution de ces hautes difficultés sur les premiers principes de la physique.

Descartes n'admet qu'une matière unique, de laquelle toutes choses sont faites, mais il distingue fort arbitrairement trois éléments, suivant les trois principales formes qu'elle affecte. Ces trois éléments sont le feu, l'air, la terre, qui ne diffèrent que par l'inégalité des parties de la matière qui les composent. L'élément du feu est une liqueur subtile, péné-

nuer de se mouvoir suivant des lignes courbes, mais suivant des lignes droites ; 3° un corps en mouvement qui en rencontre un autre perd sa détermination, mais non son mouvement (1). Descartes ne se contente pas de déduire ces trois lois fondamentales de l'immutabilité de Dieu et de la simplicité de ses voies, il les prouve aussi par l'expérience. Tous les jours nous voyons que lorsqu'une partie de la matière a une certaine forme, elle garde cette forme, s'il n'arrive rien d'ailleurs qui change sa figure. Est-elle en repos, elle ne commence pas à se mouvoir d'elle-même ; est-elle en mouvement, nous avons raison de penser qu'elle ne devrait jamais s'arrêter, si elle ne rencontrait pas d'obstacle. Pour prouver la loi du mouvement en ligne droite, il suffit de considérer la pierre qui tourne dans une fronde. Si la pierre s'échappe ou si la fronde se rompt, au lieu de continuer son mouvement circulaire, la pierre suit la ligne droite, ce qui prouve que tout corps qui est mu en rond, tend sans cesse à s'éloigner du cercle qu'il décrit pour se mouvoir en ligne droite. Enfin pour vérifier la troisième loi, on peut remarquer que, lorsqu'un corps dur est poussé par un autre plus grand qui est dur et ferme, il rejaillit vers le côté d'où il est venu. Il perd de sa direction, mais ne perd rien de son mouvement ; si au contraire le corps qu'il rencontre est mou, il s'arrête incontinent, parce qu'il lui transfère tout son mouvement. En cette règle sont comprises toutes les causes particulières des changements qui arrivent aux corps. Telles sont les trois grandes lois du mouvement, qui sont les principes de la mécanique, auxquelles Descartes a ajouté sept lois secondaires de la communication du mouvement. S'il s'est trompé sur ces lois secondaires, il lui reste au moins la gloire d'avoir soupçonné le premier que le mouvement se communique suivant certaines lois.

(1) *Principes*, 2e partie, 37, 38, 39.

De l'action du mouvement et de ses lois sur l'étendue inerte, Descartes fait sortir tous les mondes, tous les êtres tels qu'ils existent aujourd'hui, les êtres animés comme les êtres inanimés; il nous fait assister en quelque sorte au débrouillement du chaos. Dans tous les êtres, à l'exception de l'âme humaine, il ne voit qu'une matière inerte, soumise aux lois générales du mouvement. Tout problème de physique se résout donc pour lui en un problème de mécanique ou de géométrie; de là le grand rôle que jouent les mathématiques dans sa physique. Lui-même il déclare que sa physique n'est pas autre chose que de la géométrie (1). Il a ramené la physique à la géométrie et la géométrie à l'algèbre. Leibnitz partage avec Newton la gloire de la découverte du calcul infinitésimal, Descartes ne partage avec personne celle de l'application de l'algèbre à la géométrie, qui a ouvert les voies au calcul infinitésimal. Donnons maintenant une idée de cette grande hypothèse des tourbillons qui embrasse tous les phénomènes de l'univers.

(1) « Il a résolu de quitter la géométrie abstraite, c'est-à-dire, la recherche des questions qui ne servent qu'à exercer l'esprit. Il n'a pris ce parti que pour avoir d'autant plus de loisir de cultiver une autre sorte de géométrie qui se propose pour question l'étude des phénomènes de la nature. Qu'au reste M. Desargues reconnaîtrait bientôt que toute sa physique n'est autre chose que de la géométrie, s'il prenait la peine de considérer ce qu'il avait écrit du sel, de la neige, de l'arc-en-ciel, des météores, etc. » (Tome III, p. 37. Edit. des Lettres par Clerselier.)

# CHAPITRE IX.

**De l'hypothèse des tourbillons. — Formation des tourbillons.—Des mouvements de la matière et des figures qu'elle prend au sein de chaque tourbillon. — Matière subtile. — Deux explications diverses de Descartes sur la formation des planètes.—De la révolution des planètes sur elles-mêmes et autour du soleil.—Des comètes. — Le monde de Descartes immense et admirable machine.—Inclination de Descartes à peupler l'infinité de l'étendue d'une infinité d'êtres intelligents.—Application à la terre des lois générales du monde.—Du mouvement de la terre. — Subterfuge imaginé par Descartes. — Explication de la pesanteur par la force centrifuge des tourbillons.—Du flux et du reflux. — De la lumière. — Découverte des lois de la réfraction.—De la chaleur. — Des seuls principes employés par Descartes pour l'explication de tous les phénomènes. — Lacune dans les *Principes* au sujet des corps organisés. — Physiologie de Descartes. — *Traité de l'homme et du fœtus.*—Explication mécanique de tous les phénomènes de l'organisation et de la vie. — Médecins cartésiens. — École iatromécanique. — Services qu'elle a rendus à la médecine. — Caractère général de la physique de Descartes. — Le mécanisme cause immédiate de tous les phénomènes de la nature.—Jugement sur la physique de Descartes.—Descartes injustement sacrifié à Newton. — Les tourbillons jugés par Voltaire et d'Alembert.—Descartes père de la physique comme de la métaphysique moderne.**

Comment de la confusion primitive de tous les éléments l'ordre est-il sorti, comment toutes choses, depuis les soleils

jusqu'à la plante et à l'animal, se sont-elles formées et continuent-elles d'être et de se mouvoir, Descartes l'explique par son hypothèse des tourbillons (1). De même que Platon, il expose ce qu'il pense de la création et la formation du monde sous l'ombre et le voile d'une fable, au travers de laquelle il espère que la vérité paraîtra suffisamment. Par prudence, il feint de laisser de côté ce monde réel que Dieu créa, il y a cinq ou six mille ans, pour nous faire assister à la création d'un tout nouveau dans les espaces imaginaires.

Il suppose donc d'abord que Dieu crée autant de matière que, de quelque côté que notre imagination se puisse étendre, elle n'aperçoive plus de vide (2). Avant que Dieu ait donné le mouvement à cette matière, elle est plongée dans un repos absolu. En cet état, Descartes veut que nous la concevions comme le corps le plus dur et le plus solide qui soit au monde, et aussi comme composée de parties inégales disposées à ne se mouvoir pas, ou à se mouvoir en toutes façons et en tous sens. Tout étant plein, le mouvement donné par Dieu à la matière a dû se communiquer à toutes ses parties. Alors l'agitation s'est répandue dans cette masse infinie, et toutes les parties de la matière, en vertu de la seconde loi du mouvement, ont fait effort pour se mouvoir en ligne droite. Toutes s'empêchant les unes les autres, par leur mutuelle action et réaction, elles ont conspiré à se mouvoir en un mouvement circulaire. Mais la diversité du mouvement dont elles ont été primitivement animées, ne leur ayant pas permis de s'accorder à tourner autour d'un seul centre, elles ont tourné autour de plusieurs diver-

(1) Sur l'hypothèse des tourbillons voir la 3e partie des *Principes*, les chapitres 8, 9 et 10 du *Traité du monde*, l'exposition qu'en a faite Malebranche dans la *Recherche de la vérité*, chap. 4, la *Théorie des tourbillons cartésiens* par Fontenelle.

(2) *Le Monde ou Traité de la lumière*, chap. VI.

sement situés à l'égard les uns des autres. Plus toutes les parties de l'étendue auront rencontré de difficultés à se mouvoir en ligne droite, et plus grand sera le nombre des tourbillons. Si nous considérons avec Descartes un seul de ces tourbillons, les mouvements de la matière qu'il entraîne et les figures qu'elle doit prendre, nous allons assister à la naissance des mondes. Ce qui se passe dans un tourbillon se passe de même dans tous les autres, et les figures qu'y prend la matière sont celles des trois éléments. Emportées par le tourbillon, la plupart des parties de la matière, dans leur frottement les unes contre les autres, brisent leurs angles et s'arrondissent. Celles, qui, à cause de leur masse, n'ont pas encore été brisées et arrondies, forment le troisième élément qui sera la matière des planètes. Celles, qui ont été arrondies par le frottement, forment le second élément composé d'une quantité de petites boules rondes destinées à devenir la matière de l'air et des cieux.

Que devient la matière de ces aspérités et de ces angles brisés par le choc des parties qui se rencontrent et s'arrondissent? Descartes l'envoie remplir l'intervalle entre les parties rondes, ou sans cesse brisée de nouveau, sans cesse moulue, pour ainsi dire, entre ces corps qui la pressent de tous côtés, elle est bientôt réduite à l'état d'une poussière, dont la subtilité dépasse tout ce que l'imagination peut concevoir. Cette poussière est la matière du premier élément, c'est cette matière subtile, qui joue un si grand rôle dans toute la physique cartésienne, et qui va devenir l'unique dispensatrice du mouvement de la lumière et de la pesanteur. Elle remplit les interstices entre les boules rondes du second élément, et suivant la forme de ces interstices, elle prend elle-même différentes formes, de là des parties triangulaires courbes ou cannelées. Descartes prétend expliquer une foule de phénomènes particuliers par les différentes figures de ces

parties et surtout par les parties cannelées. Les parties du premier élément plus petites que celles du second ont moins de force pour continuer leur mouvement en ligne droite, en conséqence elles doivent affluer vers le centre, tandis que les parties du second élément rempliront le reste du tourbillon. Réunie au centre du tourbillon, la matière fluide du premier élément y forme d'immenses globes liquides qui sont le soleil ou les étoiles fixes. Autant il y a de tourbillons, autant il y a de soleils ou d'étoiles fixes qui en sont le centre. Telle est l'origine et la formation des étoiles fixes.

Mais parmi les parties primitives dont se composait la matière, avant qu'elle fût mise en mouvement, il en est de tellement grosses que le frottement n'a pu les réduire à la ténuité des parties du premier ou du second élément. De là le troisième élément, dont les parties en se liant les unes aux autres, forment d'immenses agrégats dans le sein des tourbillons. Ces immenses agrégats sont les planètes. Les planètes, entraînées par le mouvement du tourbillon autour de son centre, en sont plus ou moins rapprochées, selon qu'elles ont moins ou plus de solidité et de grandeur. Descartes donne cette explication de l'origine du troisième élément et des planètes dans le *Traité du Monde ou de la Lumière*, mais il en a aussi donné une autre dans les *Principes*, où il fait dériver le troisième élément non plus de l'agrégation des parties primitives de l'étendue, mais de l'agrégation des parties du premier élément, qui rejetées par les plus subtiles hors du globe liquide, ou du soleil qu'elles composent, s'attachent les unes aux autres et nagent à sa superficie et lorsqu'elles sont en fort grande quantité, forment des taches semblables à celles du soleil. Ainsi, des étoiles ont pu se recouvrir entièrement de taches et de croûtes épaisses, et, impuissantes à se soutenir et à défendre leur tourbillon contre les tourbillons environnants, elles ont tourné autour du centre du tourbillon qui les a ab-

sorbées et sont devenues des planètes. Les planètes et la terre elle-même ne seraient donc que des soleils encroûtés (1).

Les planètes suivent le cours de la matière du ciel sans résistance et se meuvent d'un même branle avec elle, mais elles ne se meuvent pas aussi vite, en raison de leur masse. Par cette infériorité de vitesse plus ou moins grande et proportionnée à leur volume, relativement aux parties qui les entraînent, Descartes explique les révolutions que les planètes accomplissent sur elles-mêmes, en même temps qu'elles tournent autour du soleil. La matière du ciel, en faisant tourner les planètes autour du soleil, les fait donc tourner aussi sur leur propre centre, et en tournant sur elle-même, la planète communique son mouvement à une partie de la matière qui l'entoure. Ainsi se forme autour d'elle un petit tourbillon, qui se meut dans le même sens que le grand tourbillon dont il fait partie. Chaque planète a son tourbillon particulier plus ou moins étendu, selon que sa masse est plus ou moins grande, qui entraîne tout ce qui est à sa portée. Si donc deux planètes se rencontrent également massives, quoique d'inégal volume, et par conséquent disposées, d'après ce qui a été déjà démontré, à prendre leur cours à égale distance du soleil, la plus petite devra se joindre au petit ciel ou au petit tourbillon qui sera autour de la plus grosse et tournoyer avec elle. Les planètes qui se meuvent autour d'un grand centre, deviennent donc elles-mêmes des centres par rapport auxquels se meuvent des astres plus petits, qu'elles entraînent avec elles dans leur tourbillon.

Les comètes se forment comme les planètes. Ce sont aussi des masses composées par l'agrégation des parties du troisième élément. Jusqu'à Descartes, les astronomes n'avaient

(1) *Principes*, 3e partie, art. 94 et 146.

eu que des idées très fausses sur les comètes. Suivant les anciens, ce n'étaient que des exhalaisons ou des feux follets placés bien au-dessous de la lune. Tycho-Brahé, le premier des modernes, osa dire que les comètes n'étaient point au-dessous de la lune, et que leur région s'étendait jusqu'à l'apogée de Vénus. Mais Descartes, le premier, les considère comme des astres qui ne diffèrent des planètes que par leur grosseur, et qui s'en vont voyageant de cieux en cieux, de tourbillons en tourbillons, bien au-dessus de Saturne. En raison de leur grosseur les comètes peuvent passer d'un tourbillon dans un autre, tandis que les planètes moins massives demeurent toujours dans le même. Ainsi qu'on voit à la rencontre de deux rivières un gros bateau passer sans difficulté d'un courant dans l'autre, tandis que des corps légers, tels que l'écume, demeurent dans le même. A propos de cette comparaison de Descartes, remarquons que l'idée fondamentale des tourbillons semble prise du courant qui entraîne la barque.

Avant de descendre plus avant dans les détails, donnons-nous le spectacle de l'unité, de la simplicité et de l'harmonie de cet univers conçu par le génie de Descartes. Je le vois semblable à une seule et immense machine composée de roues tournant sur elles-mêmes et dont tous les ressorts ont été disposés par Dieu de la manière la plus simple. Notre système n'en est qu'une roue avec le soleil pour centre, et les étoiles fixes sont autant de centres de roues dont la circonférence est peut-être plus vaste encore. Ces roues communiquent encore à d'autres, et dans l'étendue indéfinie de l'univers, notre imagination ne peut concevoir un seul tourbillon qui ne soit borné par un autre, et ainsi de suite à l'infini. Ces innombrables tourbillons, par un admirable enchaînement, se servent mutuellement de contrepoids et produisent l'ordre et l'équilibre des mondes.

Mais cette infinité du monde serait-elle déserte et dépeuplée, hors la terre, qui n'est qu'un de ses points, ne contiendrait-elle pas un seul être pensant ? Descartes, sans oser l'affirmer, incline visiblement à croire que l'infinité de l'étendue sert de séjour à une infinité d'êtres intelligents. Dans sa Lettre à Chanut, en réponse aux objections de la reine Christine contre l'infinité du monde, il dit : « Quoique je n'infère point qu'il y ait des créatures intelligentes dans les étoiles, ou ailleurs, je ne vois pas aussi qu'il y ait aucune raison pour laquelle on puisse prouver qu'il n'y en a point (1). » Il ajoute que, pour inférer qu'il peut y avoir des habitants ailleurs qu'en cette terre, il n'est pas besoin d'admettre l'étendue indéfinie de l'univers. L'étendue que tous les astronomes lui attribuent n'y suffit-elle pas amplement, puisqu'il n'y en a aucun, qui ne juge que la terre est plus petite au regard de tout le ciel, que n'est un grain de sable au regard d'une montagne ? Il cherche même à préserver ce sentiment des difficultés qu'il pourrait souffrir du point de vue des prérogatives que la religion accorde à l'homme. « Je ne vois point que le mystère de l'incarnation et les autres avantages que Dieu à faits à l'homme, empêchent qu'il n'en puisse avoir fait une infinité d'autres très-grands à une infinité d'autres créatures. » Les biens spirituels sont de telle sorte qu'ils ne diminuent pas, étant partagés, et qu'ils peuvent être accordés à toutes les créatures intelligentes d'un monde indéfini, sans rendre moindres ceux que nous possédons. Descartes y voit donc au contraire une raison de nous estimer davantage, à cause que nous sommes des parties d'un tout plus accompli, et de louer Dieu d'autant plus, que nous sommes des parties d'un tout plus accompli.

Par ces lois générales de l'univers s'expliquent toutes les

(1) Lettres, éd. Cousin, tome IX, page 50.

principales actions qui se produisent sur la terre, et par ces principales actions tous les phénomènes particuliers. Descartes aborde d'abord dans les *Principes*, mais avec une extrême circonspection, la question du mouvement de la terre. Il allait mettre la dernière main à ce grand ouvrage du *Monde*, dont il a donné le plan dans la cinquième partie du *Discours de la Méthode*, lorsqu'il apprit la condamnation de Galilée par le Saint-Office, le 22 Août 1633. Résolu d'éviter toute querelle avec les théologiens, non seulement dans l'intérêt de sa tranquillité, mais dans celui de sa philosophie, il se hâta de retirer son ouvrage des mains des imprimeurs, et jamais il ne le fit reparaître sous la forme qu'il lui avait d'abord donnée. Toutefois, s'il se soumet, il n'est pas convaincu, comme on en peut juger par ce passage d'une de ses Lettres : « J'avoue que si ce sentiment du mouvement de la terre est faux, tous les fondements de ma philosophie le sont aussi, parce qu'il se démontre par eux évidemment. Il est tellement lié avec les parties de mon traité, que je ne l'en saurais détacher sans rendre tout le reste défectueux. » Plus tard, encouragé par l'exemple d'un grand nombre de philosophes et de mathématiciens catholiques que n'avait pas retenus la condamnation du Saint-Office, il transporta dans les *Principes* cette opinion du mouvement de la terre, mais en se servant d'un biais pour ne pas heurter de front la Bible et les théologiens. Il se défend de la prétention d'expliquer les choses telles qu'elles sont, il ne veut que faire une hypothèse pour connaître les phénomènes et rechercher les causes naturelles, et il adopte celle de Copernic, qui lui semble plus claire et plus simple que celle de Tycho, mais en ayant le soin de ne pas attribuer du mouvement à la terre. Or, voici comment il imagine de faire mouvoir la terre sans lui donner du mouvement. Un ciel liquide l'environne et la porte ; elle est emportée par le cours de ce ciel, comme un vaisseau qui n'est poussé ni par le

vent, ni par des rames, quoique en repos au milieu de la mer, peut être insensiblement emporté par le flux et le reflux de cette grande masse d'eau. Ainsi croit-il éviter le mouvement de la terre avec plus de soin que Copernic et plus de vérité que Tycho.

Ce sont donc les tourbillons qui, emportant la terre, lui donnent son mouvement. Par les tourbillons s'expliquent aussi la pesanteur, la lumière, la chaleur, qui sont les trois principales actions par lesquelles tous les corps ont été produits. Descartes fait de la pesanteur un effet de la force centrifuge des tourbillons et non une propriété inhérente à la matière. C'est une loi de la nature que tout corps qui se meut en ligne courbe, tend à s'éloigner du centre de son mouvement, par une ligne droite qui toucherait la courbe en un point. Telle on voit la fronde qui s'échappe de la main. La force de la pesanteur ne consiste qu'en ce que les parties du petit ciel qui environnent la terre, tournant beaucoup plus vite que les siennes autour de son centre, tendent aussi avec plus de force à s'en éloigner, et par conséquent repoussent vers le centre les parties de la terre. En effet, cette force supérieure avec laquelle la matière du ciel tend à s'éloigner du centre de la terre, ne reçoit son effet, à cause de l'impossibilité du vide, qu'autant que ses parties montent à la place de quelques parties terrestres, qui sont forcées de descendre à la leur. Qu'on se représente les parties terrestres dans la matière subtile, comme un corps plongé dans un liquide d'une moindre pesanteur spécifique ; de même que ce liquide le repousse vers le côté opposé à celui où il tend par sa pesanteur, de même les corps terrestres, au sein du tourbillon, seront repoussés vers le milieu dont il tend à s'éloigner (1). L'effort que font toutes

(1) Montucla, *Histoire des Mathématiques*, 2e vol., part. 4, livre 3.

les parties de la matière du ciel pour occuper sa place et le contraindre à descendre, voilà en quoi consiste la pesanteur d'un corps. Quant à la diversité de la pesanteur des corps, elle résulte de la diversité des éléments dont ils se composent. Plus ils contiennent de matière subtile et moins ils ont de pesanteur, parce qu'ils tendent davantage à s'éloigner du centre de la terre. Telle est cette explication de la pesanteur par la force centrifuge des tourbillons, que d'Alembert juge la plus belle hypothèse que jamais peut-être le génie de l'homme ait conçue.

Descartes tirait aussi de ses tourbillons une explication non moins séduisante du flux et du reflux. La matière subtile, plus pressée dans son passage rétréci entre la lune et la terre, presse davantage les eaux de la mer qui s'enfoncent sous les tropiques et s'élèvent vers les pôles, et aussi les marées ne sont-elles jamais plus hautes qu'à la pleine et à la nouvelle lune. Descartes avait donc remarqué que le flux et reflux de la mer se règle principalement sur le mouvement de la lune, et s'il n'a pas découvert la vraie cause du phénomène, au moins a-t-il mis ses successeurs sur la voie.

La lumière, comme la pesanteur, est un effet de la matière subtile et des tourbillons. Elle ne vient pas du soleil à nos yeux, mais elle est produite par la force centrifuge du tourbillon, qui pousse la matière subtile contre nos organes. L'effort que fait la matière du ciel pour s'éloigner de son centre et se pousser à la circonférence, voilà la cause de la lumière. Cette action fort prompte et fort vive est transmise, en un instant, à nos yeux par l'air et les autres corps transparents, de la même façon que le mouvement ou la résistance des corps qu'un aveugle rencontre passe à sa main par l'entremise de son bâton. Cette action sur l'organe y produit un mouvement particulier, à l'occasion duquel a lieu dans l'âme la sensation de la lumière. Par la théorie des ondes ou des vibrations, la

physique moderne a ici abandonné Newton pour revenir à Descartes.

Les diverses manières dont les corps reçoivent et renvoient la lumière contre nos yeux produisent les diverses sensations de couleurs. Selon la nature des différents corps que rencontre la lumière, ses rayons sont réfléchis, réfractés ou dispersés. Une des plus belles découvertes de Descartes est celle des lois de la réfraction. Il discute dans plusieurs de ses Lettres la méthode qu'il a suivie pour les découvrir, et il cite comme l'ayant éclairé et guidé, ce principe *a priori*, que la nature, pour arriver à ses fins, prend toujours les voies les plus simples, *naturam per vias breviores semper operari*. Huygens a accusé Descartes, mais sans preuves suffisantes, d'avoir dérobé à Snellius la gloire de cette découverte (1).

Descartes explique la chaleur de la même façon que la lumière, par l'agitation des petites parties des corps qu'excite l'action de la matière subtile. Cette agitation des parties des corps devient-elle plus grande que de coutume, elle agite les nerfs et produit en notre âme la sensation de la chaleur. Si la chaleur persiste en l'absence de la lumière, c'est que, cette agitation elle-même persiste, jusqu'à ce que quelque autre cause vienne l'ôter. La pesanteur, la lumière, la chaleur sont les trois principales actions qui résultent directement de l'influence des tourbillons sur notre globe. Ces actions, combinées avec la diversité des éléments, suffisent à Descartes pour expliquer, dans la dernière partie des *Principes*, tous les corps et tous les phénomènes, les métaux, les sels, les bitumes,

(1) Il dit dans une lettre : « Ces lois de la réfraction ne sont pas de Descartes, selon toute apparence, car il est certain qu'il a vu le livre manuscrit de Snellius. » Il ajoute « qu'il n'aurait fait que se servir des sinus au lieu des sécantes, comme l'avait fait Snellius, ce qui ne change rien au théorème. » (*Frag. philos. de M. Cousin*, 2e vol., 3e édition.)

les tremblements de terre, la foudre, les propriétés de l'aimant et celles de la plupart des corps. Force centrifuge des tourbillons, mouvement, disposition, figure des parties, il n'en faut pas davantage à Descartes pour expliquer l'univers entier. Quoiqu'elle ait été convaincue de ne pouvoir rendre compte de tous les phénomènes, n'admirerons-nous pas cependant la puissance, la simplicité, la fécondité de cette hypothèse qui embrasse l'univers entier, qui porte en elle une explication universelle des choses, qui, par les mêmes principes, rend compte de la formation d'un sel ou d'un soleil, du mouvement des astres ou de celui d'un insecte? Ne nous étonnons pas qu'elle ait séduit de grands esprits et qu'ils aient fait longtemps les derniers efforts pour la défendre.

Toutefois, dans cette partie des *Principes* qui devait comprendre tous les corps et tous les phénomènes, on doit remarquer que Descartes laisse de côté les corps organisés. Dans une de ses Lettres, il prévoit que cette omission lui sera reprochée : « Ils y trouveront peut-être à redire sur ce que je n'y parle pas des animaux et des plantes, et que j'y traite seulement des corps inanimés, mais ils pourront remarquer que ce que j'ai omis n'est en aucune façon nécessaire à l'intelligence de ce que j'ai écrit (1). » Huygens, dans une lettre à Leibnitz, reproche en effet à Descartes cette omission, qu'il attribue, à l'impuissance de rendre compte de la formation des animaux, à l'aide des particules et du mouvement. Cependant les *Traités de l'homme et de la formation du fœtus* suppléent jusqu'à un certain point à cette lacune des *Principes*, puisqu'ils renferment une explication mécanique de la formation des corps organisés et de tous les phénomènes de la vie. Rebuté d'abord de la difficulté d'une telle entreprise, Descartes nous

(1) Éd. Cousin, tom. IX, p. 178.

apprend qu'il croyait par la suite en avoir triomphé. Il ne s'était, dit-il, d'abord proposé que de mettre au net ce qu'il pensait connaître de plus certain touchant les fonctions de l'animal, parce qu'il avait presque perdu l'espérance de trouver les causes de sa formation. « Mais, en méditant là-dessus, j'ai tant découvert de nouveaux pays, que je ne doute presque point que je ne puisse achever toute la physique selon mon souhait, pourvu que j'aie du loisir et la commodité de faire quelques expériences (1). »

Descartes attribue au corps tout ce qui n'est pas la pensée, et tout ce qui est dans le corps, il l'explique par un pur mécanisme. Tout le *Traité de l'Homme* s'appuie sur cette supposition, que le corps ne serait qu'une statue ou une machine de terre, formée exprès par Dieu, pour la rendre aussi semblable à nous qu'il est possible. Descartes y met toutes les parties nécessaires pour l'accomplissement des fonctions organiques, parties exactement semblables à celles de notre corps, qu'il est en conséquence inutile de décrire, et dont il faut seulement expliquer les divers mouvements. Le phénomène de la digestion a lieu par l'intervention de certaines liqueurs, qui se glissent entre les parties des aliments déposés dans l'estomac, et agissent comme l'eau commune sur la chaux vive, ou comme l'eau forte sur les métaux. On peut encore supposer qu'il se produit dans l'estomac une fermentation semblable à celle qui a lieu dans du foin entassé. Mais le plus remarquable mouvement qui doive s'opérer en cette machine est celui du cœur. La chair en est si chaude et si ardente qu'à mesure que le sang y arrive des veines, il s'y vaporise et s'exhale ensuite dans le poumon, où il s'épaissit, rafraîchi par l'air. Cette dilatation et cette condensation al-

(1) Éd. Cousin, tom. IX, p. 364.

ternatives du sang sont la cause du mouvement du cœur. La chaleur du cœur est donc le grand ressort de tous les mouvements qui sont en cette machine ; c'est elle qui engendre les esprits animaux, lesquels à leur tour meuvent tous les muscles du corps.

L'hypothèse des esprits animaux n'est pas particulière à Descartes. Elle est dans Hobbes et Gassendi, et, après avoir servi à Descartes, elle servira à Malebranche et au XVII^e siècle tout entier. Tous les phénomènes de la vie, de l'humeur et de la passion furent alors expliqués par les esprits animaux, et, pour plus de commodité, on en imagina de différentes espèces; il y eut des esprits animaux agités, des esprits animaux languissants, et même des esprits animaux libertins. Voici comment Descartes explique la formation des esprits animaux. Le sang qui arrive des veines, après s'être vaporisé dans le cœur, se condense dans le poumon, mais les plus vites, les plus subtiles, les plus fortes parties de ce sang vaporisé par le cœur, au lieu de s'arrêter au poumon, montent jusqu'au cerveau en beaucoup plus grande quantité qu'il est nécessaire pour la nourriture de sa substance.

Ces petites parties sont les esprits animaux, une mobilité excessive, semblable à celle des parties de la flamme d'un flambeau, et qui produisent dans le cerveau comme un vent très-subtil, ou une flamme très-vive. Logés en quantités innombrables dans les pores innombrables du cerveau, ils n'y sont pas immobiles et emprisonnés, ils entrent et sortent à chaque instant. Notre âme se détermine-t-elle à quelque mouvement dans le cerveau, ils passent du cerveau dans les nerfs où ils ont la force de changer la figure des muscles. Descartes compare leur action à celle de l'eau qui s'échappe de sa source ou de certains tuyaux, avec une force suffisante pour mettre en mouvement diverses machines, et il compare l'âme résidant dans le cerveau au fontainier qui fermant et ouvrant à

son gré ces divers tuyaux, fait mouvoir ou arrêter ces machines.

En effet, pour les besoins de l'hypothèse, il imagine que les nerfs sont de petits tuyaux, par lesquels les esprits animaux s'écoulent du cerveau dans les membres, pour les mettre en mouvement. Le muscle s'enfle, se raccourcit ou s'allonge, lorsque les nerfs eux-mêmes s'enflent, se raccourcissent ou s'allongent, selon la quantité des esprits animaux qui y entrent ou en sortent. Tout dans le corps humain et dans les diverses fonctions des organes n'est donc que pur mécanisme, c'est-à-dire, ne s'accomplit qu'en vertu des lois générales du mouvement, et sans l'intervention d'un principe vital ou d'une force particulière quelconque. Ce caractère général de la physiologie de Descartes est parfaitement résumé dans ce passage qui termine le *Traité de l'Homme* : « Je désire que vous considériez après cela que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, la respiration, la veille et le sommeil, la perception de la lumière, des sons, des odeurs, des goûts, de la chaleur, et de telles autres qualités dans les organes des sens extérieurs, l'impression des idées dans l'organe du sens commun et de l'imagination, la rétention ou l'empreinte de ces idées dans la mémoire, sont de telle nature qu'ils imitent le plus parfaitement qu'il est possible ceux d'un vrai homme. Je désire, dis-je, que vous considériez que ces fonctions suivent tout naturellement en cette machine de la seule disposition de ses organes, ne plus ne moins que font les mouvements d'une horloge ou autre automate de celle de ses contrepoids et de ses roues, de sorte qu'il ne faut point, à leur occasion, concevoir en elle aucune autre âme végétative ou sensitive, ni aucun autre principe de mouvement et de vie, que son sang et ses esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuel-

lement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps animés. » Malebranche et d'autres cartésiens, n'osant comme Descartes pousser le mécanisme jusqu'à la formation du germe, l'ont restreint à l'explication de ses développements, et ont admis la préexistence des germes. « L'ébauche de ce philosophe, dit Malebranche, à propos du *Traité de la formation du fœtus*, peut nous aider à comprendre comment les lois du mouvement suffisent pour faire croître peu à peu les parties d'un animal, mais que ces lois puissent les former ou les lier toutes ensembles, c'est ce que personne ne prouvera jamais. Apparemment M. Descartes l'a bien reconnu lui-même, car il n'a pas poussé fort avant ses conjectures ingénieuses (1). »

C'en est assez pour montrer l'esprit général de la physiologie de Descartes, et le lien qui la rattache à sa physique ainsi qu'à tout le reste de son système. Descartes a fait une révolution et une école en médecine comme en physique et en métaphysique. Il y a eu des médecins cartésiens et des chaires de médecine cartésienne en France, en Hollande et en Italie. Il y a eu et il y a encore une école en médecine qui a suivi le mécanisme de Descartes, et qu'on a quelquefois désignée sous le nom d'école iatromécanique. Borelli a été le plus illustre représentant de cette école, et son célèbre ouvrage sur le mouvement des animaux n'est que le développement des principes physiologiques de Descartes (2).

(1) *Entretiens métaphysiques*, XI, 8.

(2) Né à Naples en 1608, mort en 1679. Grand médecin et grand mathématicien, son ouvrage est intitulé : *De motu animalium, opus posthumum*. Rome, 1680, 2 vol. in-4°. Dans ses *Entretiens métaphysiques*, Malebranche en porte ce jugement : « J'ai lu depuis peu un livre du mouvement des animaux qui mérite qu'on l'examine. L'auteur considère avec soin le jeu de la machine nécessaire pour changer de place. Il explique exactement la force

Si des médecins de cette école ont voulu faire tourner au profit du matérialisme le mécanisme physiologique cartésien, il n'est pas juste de rendre responsable de cette grossière confusion le philosophe qui a si profondément distingué l'âme du corps, tandis qu'il faut lui faire honneur des grands services rendus par cette École. Non seulement la physiologie de Descartes a débarrassé la science de toutes ces causes occultes et mystérieuses, de toutes ces âmes, esprits ou archées qui détournaient de l'observation des phénomènes, mais aussi, par cela même qu'elle se fondait exclusivement sur l'anatomie, elle a contribué aux progrès de la connaissance des organes et de leurs fonctions, et aux progrès de l'art médical (1).

des muscles et les raisons de leur situation, tout cela par les principes de la géométrie et des mécaniques. Mais, quoiqu'il ne s'arrête guère qu'à ce qui est le plus facile à découvrir dans la machine de l'animal, il fait connaître tant d'art et de sagesse dans celui qui l'a formé qu'il remplit l'esprit du lecteur d'admiration et de surprise. »

(1) Voici le jugement qu'en porte M. Flourens dans son ouvrage sur la vie et les travaux de Buffon : « On se récrie sur les esprits animaux dont en effet Descartes abuse. Je réponds qu'il faut savoir dégager le fond durable d'une opinion de ce qui n'en est qu'un accessoire, toujours différent suivant les époques. A l'époque de Descartes on avait les esprits animaux, comme à l'époque de Buffon, on eut les ébranlements organiques. Les esprits animaux ne sont ici que l'accessoire, le fond est l'organisme... Oublions le petit mécanisme des esprits animaux imaginé par Descartes, oublions toutes ces petites explications de ce qui ne s'explique pas, l'action du cerveau, l'action intime de l'organe, et remarquons une belle et grande vue, grande et belle surtout au temps de Descartes, la vue de supprimer toutes les âmes végétatives et sensitives dont les anciens avaient embarrassé la science, la vue de réduire tout dans la brute à l'organe et à la fonction de l'organe. » (Page 122.)

Le même jugement est développé dans une thèse soutenue en 1850 à la Faculté de Médecine de Montpellier par le docteur Jaumes sur cette question : De l'influence des doctrines philosophiques de Descartes et de Bacon sur les progrès de la médecine.

Le mécanisme posé comme cause immédiate de tous les phénomènes de la nature, est donc le trait caractéristique et essentiel de la physique cartésienne. « Je n'ai rien trouvé, dit Descartes, sur la nature des choses matérielles dont je ne puisse très-facilement donner une raison mécanique (1). » Quelles ne sont pas l'importance et la valeur, sinon dans l'état actuel de la science, au moins dans son histoire, de cette physique et de ces tourbillons, si décriés par le XVIII$^{e}$ siècle qui, en physique, a sacrifié Descartes à Newton, comme à Locke en métaphysique. Cependant tout le XVIII$^{e}$ siècle n'a pas été injuste à l'égard du génie de Descartes dans la physique, et nous pouvons invoquer le témoignage de ceux-là mêmes qui ont le plus contribué au triomphe de l'attraction. Voltaire, si prévenu en faveur de Newton, n'en juge pas moins que Descartes, qui nous a mis sur la voie de la vérité, vaut celui qui après lui a été jusqu'au bout de la carrière (2). L'admiration de d'Alembert pour le génie dont témoigne la physique de Descartes est plus grande encore : « Sa dioptrique est la plus grande et la plus belle application qu'on ait faite encore de la géométrie à la physique. On voit partout dans ses ouvrages, même les moins lus maintenant, percer le génie inventeur. Si l'on juge sans partialité ces tourbillons devenus aujourd'hui presque ridicules, on conviendra, j'ose le dire, qu'on ne pouvait alors imaginer mieux. Les observations astronomiques qui ont servi à les détruire étaient encore imparfaites ou peu constatées, rien n'était plus naturel que de supposer un fluide qui transportât les planètes. Il n'y avait qu'une longue suite de phénomènes, de raisonnements et de calculs, et par conséquent une longue suite d'années qui pût faire renoncer à

(1) Première réplique à Henri Morus.

(2) Catalogue des écrivains du siècle de Louis XIV.

une théorie aussi séduisante. Elle avait d'ailleurs l'avantage singulier de rendre compte de la gravitation des corps par la force centrifuge des tourbillons, et je ne crains pas d'avancer, que cette explication de la pesanteur est une des plus belles et des plus ingénieuses hypothèses, que la philosophie ait jamais imaginées. Aussi a-t-il fallu pour l'abandonner que les physiciens aient été entraînés comme malgré eux, et par des expériences faites longtemps après. Reconnaissons donc que Descartes forcé de créer une physique toute nouvelle, n'a pu la créer meilleure, et que s'il s'est trompé sur les lois du mouvement, il a du moins deviné qu'il devait y en avoir. » « Il y a peut-être plus loin, dit-il encore, des formes substantielles aux tourbillons que des tourbillons à la gravitation (1). »

Quelque peu favorable que se montre M. Biot à Descartes, dans son article de la *Biographie universelle*, il est cependant obligé d'en faire cet éloge, semblable à celui de d'Alembert : » Au milieu de toutes ses erreurs, il ne faut pas méconnaître une grande idée, qui consiste à avoir tenté pour la première fois de ramener tous les phénomènes naturels à n'être qu'un simple développement des lois de la mécanique (2). »

C'est Descartes qui a définitivement exclu de la science les formes substantielles, les qualités occultes, les sympathies, les horreurs de la physique ancienne, pour y substituer les principes simples et clairs de la forme, du mouvement, de la disposition des parties de la matière ; c'est lui qui a ramené le premier le problème de l'univers à un simple problème de

(1) Discours prélim. de l'Encyclopédie.

(2) L'ouvrage de M. Bordas-Demoulin sur le cartésianisme contient une appréciation approfondie des grandes découvertes de Descartes et des services qu'il a rendus aux mathématiques et à la physique, et les preuves de la supériorité de son génie sur celui de Newton.

mécanique (1). Par là, il a préparé les voies à Newton ; par là, il a fait plus que Newton. Ainsi le génie créateur de Descartes a laissé des traces presque aussi profondes dans la physique que dans la métaphysique ; ainsi il a mérité le titre de père de la physique, aussi bien que celui de père de la métaphysique moderne.

(1) « Descartes essaya le premier de ramener la cause du mouvement céleste à la mécanique. » Laplace, *Système du monde*, livre 5, chap. 5.

# CHAPITRE X.

**Descartes aux prises avec les philosophes et les théologiens les plus renommés de son temps touchant les principes des *Méditations*. — Objections de Catérus contre les preuves de l'existence de Dieu. — Aucune autre cause requise par l'idée que l'esprit lui-même. — Équivoque de l'expression d'être par soi. — Réponse de Descartes. — Pourquoi il ne s'est pas servi des choses sensibles pour démontrer Dieu. — Tendance empirique des auteurs des secondes objections. — Comment Descartes se justifie de n'avoir pas fait entrer le complément de la possibilité dans la démonstration de l'existence de Dieu. — Sa mauvaise humeur contre les objections tirées de la Bible. — Exemple de la méthode géométrique appliqué aux *Méditations*. — Observations de Descartes lui-même sur les inconvénients de cette méthode en métaphysique. —Objections bienveillantes d'Arnauld. —Principales difficultés d'Arnauld comme philosophe et comme théologien, sur la distinction de l'âme et du corps, sur le sens positif de l'expression d'être en soi, le danger de la règle de l'évidence, l'incompatibilité avec l'Eucharistie du sentiment de Descartes sur la matière. — Concessions de Descartes sur les détails et sur les expressions. — Tentative pour concilier avec l'Eucharistie l'indistinction de la substance et des accidents. — Arnauld satisfait. — Deux nouvelles lettres d'Arnauld à Descartes. — Refus de Descartes de s'expliquer sur l'indistinction de la matière et de l'extension locale par rapport à l'Eucharistie.—Objections de Hobbes, crudité de son matérialisme. — Répulsion de Descartes à l'égard de Hobbes.—Jugement sur le *De Cive*.**

Avant de passer aux disciples et à leurs adversaires, voyons le maître lui-même aux prises avec les philosophes et les

théologiens les plus renommés de son temps, et retraçons une polémique qui doit servir de complément et de lumière à l'exposition de sa philosophie. Descartes ne voulut pas publier les *Méditations* avant de les faire passer par l'épreuve d'une solennelle discussion. Lui-même il a provoqué les objections de tous les théologiens et de tous les philosophes de la Sorbonne, de la France, de l'Angleterre et des Pays-Bas. Les *Méditations* ont été mises pour ainsi dire à la question dans tous les tribunaux de la philosophie. Nous allons voir Descartes soutenir victorieusement le choc des plus redoutables adversaires, en appuyant de nouvelles preuves et en éclairant d'une plus vive lumière les principes fondamentaux du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*.

Avant de faire imprimer les *Méditations* à Paris, il en fit donc circuler quelques copies en Hollande et en France pour recueillir, comme il le dit lui-même, des objections dont il pût profiter et pour éclairer ses principes par la discussion. Ces objections avec les réponses de Descartes furent publiées à la suite de la première édition des *Méditations* (1). Quels sont les philosophes et les théologiens qui, répondant à l'appel de Descartes et du P. Mersenne, firent l'examen critique des *Méditations*, quelles sont leurs principales difficultés, leurs plus spécieuses objections, et quelles sont en regard les explications et les réponses de Descartes ? Nous ne ferons que les passer rapidement en revue, d'autant que déjà nous avons dû nous en servir, pour éclaircir et commenter quelques parties de la métaphysique de Descartes.

Le premier qui entre en lice est Caterus, docteur en théologie de la Faculté de Louvain. C'est un adversaire plein de respect et qui proclame Descartes un grand esprit. Il attaque

(1) Elles ont été traduites en français par Clerselier.

le fondement même de la preuve de l'existence de Dieu par son idée. En effet, il lui semble que toutes les idées ne sont qu'un acte de l'esprit qui n'a pas besoin d'une autre cause que l'esprit lui-même et n'en requiert aucune autre hors de nous. Ce que Descartes dit de l'idée de triangle, « encore qu'il n'y ait en aucun lieu du monde, hors de ma pensée, une telle figure, » on peut le dire de toutes les idées. D'où il condamne la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini. D'ailleurs, il soutient qu'il n'est pas vrai que nous connaissions clairement l'infini, d'après cette maxime universellement reçue, que l'infini en tant qu'infini est inconnu. A cette première preuve il préfère la seconde, dans laquelle il lui paraît que Descartes, comme Aristote et saint Thomas, suit la voie de la causalité efficiente. Toutefois il lui reproche d'y faire encore intervenir les idées, dont peut-être il n'était pas besoin. Mais Descartes répond très-bien, que si l'idée, en tant qu'idée, ne peut exister en dehors de l'entendement, elle a besoin d'une cause pour être conçue par l'entendement. Dire que l'entendement est cette cause, ne signifie rien, car ce dont il s'agit, c'est de savoir pourquoi l'entendement est déterminé à concevoir telle ou telle chose plutôt que telle ou telle autre. Or c'est dans la cause, qui a déterminé l'entendement à la conception d'une idée, que doit être formellement contenue toute la réalité objective de cette idée. De là la force de la preuve de l'existence de Dieu tirée de l'idée de l'infini. Catérus reprend encore Descartes sur ce qu'il dit, qu'en remontant de cause en cause, il faut arriver à une cause ayant la vertu d'*être par soi* et en conséquence la puissance de posséder actuellement toutes les perfections que nous concevons être en Dieu. Il fait la remarque qu'*être par soi* peut s'entendre de deux manières, soit en un sens négatif, comme quelque chose qui n'existe pas par autrui, soit en un sens positif, comme être par soi-même ainsi que par une cause efficiente. Mais tout le monde l'entend

dans le premier sens, or de ce que Dieu n'existe pas par autrui, il ne suit nullement qu'il comprend tout et qu'il est infini. Descartes déclare l'entendre au sens positif, que Dieu est la cause efficiente de lui-même, par où il s'attire des difficultés avec Arnauld. S'il n'a pas démontré l'existence de Dieu par la causalité efficiente et par les choses sensibles, c'est que l'existence de Dieu lui paraît plus évidente que celle d'aucune chose sensible. Il avoue que l'infini, en tant qu'infini, n'est pas compris, mais, s'il n'est pas compris, il est entendu, car entendre clairement et distinctement qu'une chose est telle qu'on ne peut du tout point y rencontrer des limites, c'est clairement entendre qu'elle est infinie.

Après les objections de Catérus viennent celles de plusieurs philosophes ou théologiens qui gardent l'anonyme. Ces secondes objections recueillies et probablement proposées en grande partie par Mersenne lui-même, sont en général empreintes d'empirisme, et nous donnent un avant-goût de celles de Hobbes et de Gassendi. Que savez-vous, disent leurs auteurs, si vous n'êtes pas un mouvement corporel ou un corps remué? Comment prouvez-vous qu'un corps ne peut penser? Comment pouvez-vous affirmer que l'idée de Dieu ne procède pas de votre esprit? Ne suffit-il pas, que nous voyons en nous et en nos semblables quelque degré de perfection, pour que nous puissions ajouter des degrés à des degrés jusqu'à l'infini? Mais nous retrouverons toutes ces objections dans la polémique de Gassendi et de Descartes. S'ils devancent Gassendi, ils devancent aussi Leibnitz en déclarant défectueuse la preuve de l'existence de Dieu, à moins qu'on ne prouve que sa nature est possible ou bien qu'il n'implique point que Dieu soit. Mais Descartes démontre parfaitement que, la possibilité de l'existence de Dieu étant comprise dans l'idée même de la nature de Dieu, ce prétendu complément est d'une parfaite insignifiance. Il n'y a d'im-

paraissant en philosophe je représenterai les principales difficultés que je jugerai pouvoir être proposées par ceux de cette profession, touchant les deux questions de la nature de l'esprit humain et de l'existence de Dieu, et après cela prenant l'habit d'un théologien, je mettrai en avant les scrupules qu'un homme de cette robe peut rencontrer en tout cet ouvrage. » Il se plaît d'abord à signaler une remarquable analogie entre Descartes et saint Augustin touchant le principe fondamental de la science. Il cite des passages de saint Augustin semblables à ceux dans lesquels Descartes pose comme invincible à tous les efforts les plus désespérés du scepticisme l'irrésistible évidence de cette proposition : *Je pense, donc je suis.* Descartes recueille avec joie ces analogies qu'il ignorait, et il ne manquera pas, comme feront aussi ses disciples, de s'en prévaloir contre d'autres théologiens moins bienveillants.

De là Arnauld passe à la question de la distinction de l'âme et du corps, qu'il croit n'être pas suffisamment fondée dans la conception claire et distincte de l'âme indépendamment du corps. Si cette conception prouve bien que nous pouvons avoir quelque connaissance de nous-mêmes sans la connaissance du corps, elle ne prouve pas que cette connaissance soit complète et entière. Ne se pourrait-il donc pas, objecte-t-il avec presque tous les adversaires de Descartes, que la chose qui pense fût une chose étendue, laquelle, indépendamment des propriétés de la chose étendue, aurait la propriété de penser? Pour affirmer le contraire connaissons-nous donc, d'une manière assez complète, la nature de l'âme et du corps? D'un autre côté ne pourrait-on pas craindre que cet argument ne prouve trop et ne tende à ôter le corporel de l'essence de l'homme? Cependant tout ce que dit Descartes touchant la distinction de l'imagination et de l'intellection, sur la certitude des choses conçues par la raison, plus grande

que celle des choses aperçues par les sens, il l'approuve grandement. D'autant qu'il a depuis longtemps appris de saint Augustin qu'il faut rejeter le sentiment de ceux qui se persuadent, que les choses que nous voyons par l'esprit sont moins certaines que celles que nous voyons par les yeux du corps.

Quelques expressions et quelques détails, voilà tout ce qu'Arnauld trouve à reprendre sur les preuves de Dieu et sur sa nature. Ainsi il a été choqué du sens positif donné par Descartes dans sa réponse à Catérus à l'expression d'être par soi. Il ne comprend pas qu'on puisse dire que Dieu soit par lui-même et comme par une cause, ce qui revient à dire qu'il est un effet de lui-même. N'y a-t-il pas une manifeste contradiction à ce qu'une chose soit par elle-même positivement et comme par une cause? Comme personne ne peut donner ce qu'il n'a pas, nous ne pouvons concevoir une chose se donnant l'être à elle-même, sans concevoir que déjà elle le possède. Dieu ne peut donc être par soi positivement, mais négativement, en ce sens qu'il n'est pas par autrui, ce qui ne porte aucun préjudice à l'infinité contenue dans son idée même. Si l'on demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas répondre par la cause efficiente, mais seulement parce qu'il est Dieu, c'est-à-dire, un être infini; et enfin si l'on demande pourquoi il n'a pas besoin de cause efficiente, il faut répondre parce qu'il est un être infini dont l'existence est son essence. Enfin il ne reste plus à Arnauld qu'un seul scrupule philosophique, celui du cercle de l'évidence prouvée par Dieu et de Dieu prouvé par l'évidence.

Quant aux choses qui peuvent arrêter les théologiens, d'abord il signale cette libre façon de philosopher par laquelle toutes choses sont révoquées en doute. Il voudrait que Descartes avertît davantage que ce doute n'est qu'une fiction pour arriver à confondre les plus obstinés douteurs. Peut-être faudrait-il aussi avertir, pour éviter bien des difficultés,

que dans la quatrième Méditation, il ne traite de l'origine de l'erreur, que par rapport au vrai et au faux, et non par rapport au bien et au mal. Arnauld insiste sur l'importance de bien marquer, que le précepte de ne donner créance qu'à ce qu'on conçoit clairement, s'applique seulement aux choses de la science et non aux choses de la foi : « De peur que plusieurs de ceux qui penchent aujourd'hui vers l'impiété, ne pussent se servir de ses paroles pour combattre la foi. » Mais il prévoit que les théologiens s'offusqueront surtout de la destruction des qualités sensibles ou de leur transformation en étendue, figure et mouvement, dont l'existence est inconcevable indépendamment de la matière. Comment concilier cette doctrine avec la foi de l'Eglise qui enseigne que, dans l'Eucharistie, la substance du pain n'existant plus, les accidents du pain continuent d'exister ?

Descartes se montre plein de condescendance pour un adversaire d'une aussi grande autorité et d'une aussi grande bienveillance. Il s'empresse d'éclaircir certains points, de retirer quelques expressions, de donner raison sur tous les détails et dans l'impression des *Méditations*, il suit la plupart de ses conseils. Mais il n'abandonne pas sa démonstration de la distinction de l'âme et du corps, ni aucun des principes essentiels de sa philosophie. Il persiste à croire qu'il n'est pas besoin d'avoir une connaissance complète de l'âme et du corps, pour concevoir clairement leur distinction. Il suffit qu'il n'y ait rien dans le concept de l'un qui entre dans le concept de l'autre et réciproquement, que l'esprit soit conçu comme une chose subsistante, quoique on ne lui attribue rien de ce qui appartient au corps, et le corps comme une chose subsistante, quoique on ne lui attribue rien de ce qui appartient à l'esprit. Il n'admet pas non plus qu'il risque de trop prouver, et qu'il ait fait de l'homme un pur esprit se servant du corps. De ce que l'esprit peut être conçu sans le corps, il n'en ré-

sulte point que le corps ne fasse pas partie de l'essence de l'homme entier, et il rappelle qu'il a dit que l'esprit est substantiellement uni au corps. En ce qui concerne les objections relatives à Dieu, il accorde qu'on peut prendre les choses au sens où l'auteur les entend, et il se défend d'avoir voulu dire en aucun lieu que Dieu soit un effet de lui-même. La puissance qui est Dieu est la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause et la cause positive de l'existence de Dieu est dans son immensité, voilà seulement ce qu'il a voulu dire par Dieu cause efficiente de soi-même.

Passant à l'examen des dernières raisons d'Arnauld sur les choses qui peuvent arrêter les théologiens, Descartes s'exprime ainsi : « Je me suis opposé aux premières raisons de M. Arnauld, j'ai tâché de parer aux secondes, et je donne entièrement les mains à celles qui suivent, excepté à la dernière, au sujet de laquelle j'ai lieu d'espérer qu'il ne me sera pas difficile de faire en sorte que lui-même s'accommode à mon avis. » Il avoue qu'il ne peut croire aux accidents réels. Il lui paraît contradictoire de supposer que toute la substance du pain et du vin soit changée et que les accidents demeurent au sacrement de l'Eucharistie. Ni l'Église, ni le Concile de Trente n'ont fait des accidents réels un article de foi, et il espère qu'un temps viendra où cette opinion sera rejetée par les théologiens, comme peu sûre en la foi, répugnante à la raison, et du tout incompréhensible, et que la sienne sera reçue en sa place comme certaine et indubitable. Pour se tirer de cette difficulté, il imagine de dire que le contact, qui est nécessaire au sentiment, se fait par la seule superficie des corps, et de faire consister cette superficie dans tous les petits intervalles qui sont entre les parties d'un corps et non dans le petit circuit qui l'environne tout entier. La superficie du pain qui produit en nous la sensation est celle qui touche et environne immédiatement chacune de ses petites

parties. Cette superficie ne fait aucunement partie de la substance, ni même de la quantité du pain, elle n'a point d'entité, et n'est que le terme qu'on conçoit être moyen entre chacune des particules de ce corps et les corps qui les environnent. « Ainsi, puisque le contact se fait dans ce seul terme et que rien n'est senti si ce n'est sur ce contact, c'est une chose manifeste que de cela seul que les substances du pain et du vin sont dites être tellement changées en la substance de quelque autre chose, que cette nouvelle substance soit contenue précisément sous les mêmes termes sous qui les autres étaient contenues, il s'ensuit nécessairement que cette nouvelle substance doit mouvoir tous nos sens, de la même façon que feraient le pain et le vin, s'il n'y avait point eu de transsubstantiation. »

C'est par là que Descartes croit pouvoir concilier l'indistinction de la substance et des accidents qui est essentielle à sa philosophie avec les décisions du Concile de Trente. Il fait valoir comme un grand avantage l'économie de miracles que présente son explication par rapport à l'explication ordinaire. Plus tard, il devait encore et moins heureusement revenir sur la même matière. Quant à cette première explication de l'Eucharistie, Descartes, sur ce point délicat, comme sur tous les autres, paraîtrait avoir satisfait Arnauld, si l'on en juge par une Lettre du Père Mersenne à Voétius, et par deux nouvelles Lettres qu'Arnauld écrivit à Descartes pendant son dernier voyage à Paris et qu'on peut considérer comme une suite de ses premières objections. « Je demandai dernièrement, dit Mersenne, à l'illustre auteur des quatrièmes objections, qui est estimé l'un des plus subtils et des plus grands théologiens de cette Faculté, s'il n'avait rien à répliquer aux réponses qui lui avaient été faites par M. Descartes ; il me dit que non et qu'il se tenait pour pleinement satisfait. » Dans l'histoire de la vie de Descartes, après avoir fait mention du dernier

voyage de Descartes à Paris, en 1648, et de ses difficultés avec Roberval, Baillet, ajoute qu'il réussit mieux à l'égard d'un savant homme, qui feignant d'être fort éloigné, lui écrivit des environs de Paris, le 15 juillet, une lettre, où il lui proposait diverses difficultés sur l'âme raisonnable, sur Dieu et la transsubstantiation. Il remarqua, dit-il, dans la lettre de cet illustre inconnu les caractères d'un grand fond d'esprit, d'érudition et d'honnêteté. Cet illustre inconnu, dont Baillet n'a pas su découvrir l'anonyme, n'est rien moins qu'Arnauld lui-même (1). Or dans la première de ces deux lettres, Arnauld dit, qu'il a lu avec admiration et approuvé presque entièrement tout ce que Descartes a écrit touchant la première philosophie, et même il le loue de la manière dont il a concilié l'indistinction de la substance et des modes avec l'Eucharistie. Toutefois il lui reste encore deux ou trois scrupules dont il le prie de vouloir bien le délivrer. Ce sont d'abord quelques difficultés sur la doctrine que l'âme pense toujours et que la pensée est l'essence de l'âme. L'âme est une substance qui pense, s'ensuit-il qu'elle pense toujours, et ne suffit-il pas de dire qu'elle a en soi la faculté de penser, de même que la substance corporelle est, toujours divisible, quoiqu'elle ne soit pas toujours divisée. Il est nécessaire, répond Descartes, que l'âme pense toujours actuellement, parce que la pensée n'est pas seulement un attribut de l'âme, mais son essence, comme l'extension est l'essence du corps.

Mais comment la pensée, qui n'est qu'un mode, constituera-t-elle la substance de l'esprit ? L'essence de l'esprit devra

(1) L'auteur de la *Vie d'Arnauld* et de la Préface historique de ses Œuvres philosophiques dit : « Une note écrite de la main de M. Arnauld sur l'exemplaire de la *Vie de Descartes* par Baillet que nous avons entre les mains nous apprend que l'illustre inconnu dont il est parlé, p. 347 et 348, est M. Arnauld lui-même. » (Tome 38 des Œuvres d'Arnauld.) — Voir Baillet p. 346 et 348.

donc varier comme chacune de nos pensées. La pens
en général peut-elle être distinguée de chaque pensée en pa
ticulier, si ce n'est par une abstraction de notre entendemen
Selon Descartes, la pensée, essence de l'âme, n'est pas u
généralisation de l'entendement, mais une nature particuliè
recevant en soi tous ses modes, et la pensée diffère de tel
ou telle pensée, comme l'extension de telle ou telle maniè
d'extension.

A propos des preuves de l'existence de Dieu, Arnauld ré
pète les éloges qu'il a déjà donnés à Descartes. « Les raiso
dont vous vous servez pour prouver l'existence de Dieu, n
me semblent pas seulement ingénieuses, comme tout l
monde l'avoue, mais de vraies et solides démonstrations, par
ticulièrement les deux premières. » Cependant, dans la troi
sième, il trouve une difficulté relative à ce que Descartes d
de l'indépendance de tous les instants du temps à l'égard le
uns des autres. De quel temps Descartes veut-il parler? Est-c
de la durée de l'esprit? Mais elle est une chose permanente e
non successive, elle ne peut avoir de parties; est-ce du temps
qui est la durée du mouvement, du soleil, des astres, etc., lequ
seul a des parties? Il semble que cela n'appartient en aucun
façon à la conservation de l'esprit, puisque tout ce qui y
rapport est indépendant de l'existence du corps. Il faut don
qu'il explique ce que c'est que la durée et en quoi elle diffèr
de la chose qui dure. Sur ce qu'il entend par la durée, Des-
cartes renvoie à ce qu'il en a dit dans les *Principes*. Ce
qu'Arnauld lui oppose sur la durée et le temps, lui parai
fondé sur l'opinion de l'École, de laquelle il est fort éloigné,
à savoir que la durée du mouvement est d'une autre nature
que la durée des choses qui ne sont point mues. Quoiqu'il n'y
ait point de corps au monde, on ne pourrait pas dire que la
durée de l'esprit humain fût tout à la fois tout entière

comme celle de Dieu, puisqu'il y a de la succession dans nos pensées.

Au sujet du plan de l'univers, Arnauld s'effraie de cette double conséquence, que Dieu ne peut anéantir aucun corps et qu'il ne peut créer qu'un monde infini, et en faveur de la possibilité du vide, il invoque la toute-puissance de Dieu. Descartes persiste à juger contradictoire que Dieu puisse faire le vide là où le lieu demeure avec ses trois dimensions, c'est-à-dire, avec l'étendue qui est précisément l'essence du corps. Enfin, Arnauld le presse encore sur l'accord de sa doctrine avec l'Eucharistie. Il le loue d'avoir très-bien montré comment l'indistinction des accidents et de la substance peut s'accorder avec ce mystère. Mais comme de son sentiment sur la nature des corps, il suit aussi qu'une chose étendue ne peut en aucune façon être distinguée de son extension locale, il l'obligerait fort de lui dire, s'il n'a point inventé quelque raison par laquelle il accorde ce sentiment avec la foi catholique, qui oblige de croire que le corps de Jésus-Christ est présent au sacrement sans extension locale. Descartes refuse prudemment de s'expliquer par écrit sur cette matière délicate, et se borne à répondre : « puisque le Concile de Trente n'a pas voulu expliquer de quelle manière le corps de Jésus-Christ est en l'Eucharistie, et qu'il a dit, qu'il y est d'une façon d'exister qu'à peine pouvons-nous exprimer par paroles, je craindrais d'être accusé de témérité, si j'osais déterminer quelque chose là-dessus ; et j'aimerais mieux en dire mes conjectures de vive voix que par écrit. » En vain, dans sa seconde lettre, Arnauld reproduit-il avec insistance la même question, Descartes, garde toujours un silence obstiné. Ces deux lettres d'Arnauld étaient anonymes, Descartes ignorait leur auteur, voilà pourquoi sans doute il refuse de s'expliquer avec lui, comme il s'était expliqué avec le Père Mesland. Déjà peut-être aussi se repentait-

il d'avoir ailleurs hasardé, même confidentiellement, cette nouvelle explication de l'Eucharistie (1). Néanmoins on peut dire qu'Arnauld, en appelant, le premier, Descartes sur ce terrain, a contribué à le pousser lui et son école dans cette voie dangereuse des explications philosophiques de l'Eucharistie (2).

Les objections d'Arnauld portent le titre de *quatrièmes Objections*. Les *troisièmes Objections* sont de Hobbes. Hobbes était âgé de huit ans de plus que Descartes et mourut après lui, dans un âge avancé. A cette époque, obligé de fuir sa patrie à cause des guerres civiles, il cultivait paisiblement la philosophie à Paris, en liaison intime avec Mersenne et Gassendi. Depuis longtemps il désirait avoir des relations avec Descartes, dont il faisait cas, de cela seul qu'il en avait appris, que tout se passe d'une manière mécanique dans la nature. Il espérait trouver en conséquence dans sa doctrine une confirmation de sa propre explication toute matérielle et mécanique des phénomènes de l'âme. Mersenne s'empressa donc de lui communiquer le manuscrit des *Méditations* en l'avertissant, que pour mériter l'amitié de M. Descartes, il fallait lui faire les objections les plus fortes qu'il serait possible.

Hobbes avec son matérialisme ne pouvait entrer dans l'esprit et les principes des *Méditations*. Partant de ce prin-

(1) Ces deux lettres d'Arnauld sont de 1648 et dans une Lettre au P. Mesland de 1645 Descartes, parle de l'explication qu'il lui a envoyée sur la façon dont Jésus-Christ est au Saint-Sacrement. (Édit. Cousin, tome IX, p. 193.) Il avait donc déjà donné depuis plusieurs années au P. Mesland l'explication qu'Arnauld lui demande ici vainement.

(2) Nous parlerons des Lettres au P. Mesland, qui n'ont été divulguées qu'après la mort de Descartes, et de toute la polémique au sujet de l'Eucharistie, dans un chapitre particulier du tableau général de l'histoire du cartésianisme français.

cipe qui ne lui paraît pas avoir besoin de démonstration, tant il le juge évident, que les sujets de tous les actes ne peuvent être entendus que sous une raison corporelle, il affirme tout d'abord que la pensée, qui est un acte, doit avoir un sujet matériel. Il suffit à Descartes de répondre, qu'à des actes d'une nature opposée, tels que sont les actes corporels, qui tous présupposent l'étendue, et les actes intellectuels, qui tous ont pour raison commune la pensée, il faut attribuer des sujets d'une nature opposée, peu importent les noms, pourvu qu'on ne les confonde pas l'un avec l'autre.

A l'appui de son matérialisme, Hobbes avance cette singulière doctrine, que le raisonnement n'est rien autre chose qu'un assemblage et un enchaînement de noms par le mot *est*, d'où il s'ensuit que le raisonnement dépend des noms, les noms de l'imagination, et l'imagination du mouvement des organes corporels. L'assemblage qui se fait dans le raisonnement est-il donc celui des noms, et non celui des choses signifiées? Descartes a raison de dire qu'il s'étonne que le contraire puisse venir à l'esprit de personne (1). Après avoir transformé toutes les idées en des images des choses matérielles dépeintes dans l'imagination, il n'est pas étonnant que Hobbes prétende que nous n'avons point d'idée véritable de Dieu ni de l'âme, et que tout ce que nous en concevons vient des objets extérieurs. Mais, selon Descartes, les idées sont tout ce qui est conçu immédiatement par l'esprit et non pas des images matérielles. Telle est la substance des principales objections de Hobbes. Nous n'y insisterons pas davantage, parce que nous allons les retrouver présentées avec plus d'art et de développement, diverses par la forme, mais identiques par le fond, dans la polémique de Descartes et de Gassendi.

(1) Voir cette réfutation dans le premier chapitre de la *Logique de Port-Royal*.

A ces objections, Hobbes, toujours excité par Mersenne, en ajouta bientôt qui avaient pour objet la dioptrique et dans lesquelles il revenait à ses idées métaphysiques. Descartes y répondit, Hobbes répliqua, mais Descartes ne répondit plus. Il éprouvait une sorte de répulsion naturelle contre un esprit et des principes tellement contraires aux siens, et il écrivit à Mersenne pour lui marquer les raisons qu'il avait de rompre de bonne heure tout commerce avec ce philosophe, afin de le conserver au nombre de ces amis du commun qui s'estiment de loin et qui s'aiment sans communication. Plus tard voici le jugement qu'il portait, dans une de ses lettres, sur le *De Cive*, qui venait d'être publié à Paris. « Je juge que l'auteur de ce livre est le même que celui qui a fait les troisièmes objections contre mes *Méditations*. Je le trouve beaucoup plus habile en morale qu'en métaphysique et en physique, quoique je ne puisse nullement approuver ses principes, ni ses maximes qui sont très-mauvaises et très-dangereuses en ce qu'il suppose tous les hommes méchants ou qu'il leur donne sujet de l'être. Tout son but est d'écrire en faveur de la monarchie, ce qu'on pourrait faire plus avantageusement qu'il n'a fait en prenant des maximes plus vertueuses et plus solides. Il écrit aussi fort au désavantage de l'Église et de la religion romaine, de sorte que s'il n'est particulièrement appuyé par quelque faveur très-puissante, je ne vois pas comment il peut exempter son livre d'être censuré (2). »

(1) Baillet, tome II, p. 122.
(2) Ibid., t. II, p. 173.

# CHAPITRE XI.

Objections de Gassendi. — Opposition de Descartes et de Gassendi en physique et en métaphysique. — La polémique de Gassendi modèle d'esprit et de goût.—Légère ironie dont Descartes a tort de s'offenser.— Liberté avec laquelle Gassendi, sous forme d'objections, dévoile son matérialisme. — Reproche à Descartes de n'avoir pas prouvé la nature de la chose qui pense. — Arguments en faveur de la matérialité de l'âme. — Les sens, source de toutes nos idées. — Rien de plus obscur pour l'âme que l'âme elle-même. — Critique de la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini.—Admirable réponse de Descartes. — Dure rétorsion de l'ironie de Gassendi.—Défense du spiritualisme et de l'idée de l'infini. — Réfutation de la maxime que toutes nos idées viennent des sens. — Sur la nécessité du concours de Dieu pour l'existence des créatures. — Irritation de Gassendi contre Descartes.—Ses *instances*.—Nouvelle réponse de Descartes.—Réconciliation de Descartes avec Gassendi.—Sixièmes objections. Comment Descartes concilie ce qu'il dit de la liberté d'indifférence de l'homme avec cette même liberté qu'il attribue à Dieu. — Septièmes objections par le P. Bourdin.—Débats antérieurs de Descartes avec lui.—Ton grossièrement ironique du P. Bourdin. — Travestissement du doute méthodique.—Attaques contre les arguments en faveur de la spiritualité.— Dernières objections par Hyperaspistes.— Conséquence de la création continuée. — Confusion de la volonté et de l'entendement.—De l'exclusion des causes finales. — Polémique avec Morus. — Discussion sur la nature de la matière et sur l'infinité du monde. — Morus infidèle à Descartes après sa mort. — Jugement général.—Triomphe remporté par Descartes sur ses adversaires.

Bientôt Mersenne suscite à Descartes un nouvel adversaire plus redoutable que Hobbes, et lui envoie les cinquièmes

tinction entre l'intellection et l'imagination l'homme n'est pas un composé d'un corps et d'une âme, mais d'un corps grossier et d'un corps subtil, voilà où tendent toutes les objections de Gassendi. Vous remarquez, dit-il à Descartes, que vous êtes une chose qui pense, assurément cela ne se peut nier, car qui doute que nous soyons une chose qui pense? Mais cela ne nous apprend rien, puisqu'il ne s'agissait pas de prouver l'existence de l'esprit, que nul ne met en cause, mais de montrer quelle est la nature de cette chose qui pense. Il eût fallu pénétrer dans l'intérieur de sa substance, prouver qu'elle n'est pas corporelle, et que la faculté de penser est tellement au-dessus de la nature matérielle, qu'aucun corps, quelque subtil qu'il soit, ne puisse en être rendu capable. Pourquoi ne seriez-vous pas un vent, une vapeur, un esprit subtil formé du plus pur de votre sang et répandu dans tout le corps? Ne voit-on pas l'esprit croître, se développer et s'affaiblir avec le corps? De l'aveu de Descartes lui-même, l'âme est unie au corps, mais comment sera-t-elle unie à un être étendu, si elle-même est inétendue? L'union ne peut avoir lieu que par le contact très-étroit, très-intime de deux choses unies. Or un tel contact ne se fait que par des superficies corporelles. Qu'on suppose l'âme étendue dans le corps depuis la tête jusqu'aux pieds, ou bien seulement unie à une petite partie du cerveau, cette petite partie étant étendue, il faut nécessairement que l'âme ait de l'extension. L'idée même du corps, que nous recevons par les sens, prouve, selon Gassendi, que notre âme est étendue, car elle ne peut représenter le corps, qui a des parties, qu'autant qu'elle-même a des parties et de l'étendue; mais si l'idée du corps a de l'extension et que notre âme n'en ait point, comment pourra-t-elle la recevoir, comment pourra-t-elle se l'ajuster et se l'appliquer? La douleur qui lui paraît ne pouvoir venir que d'une certaine distraction ou séparation

des parties, est encore un autre argument de Gassendi en faveur de la matérialité.

Un autre grief contre Descartes est la distinction de l'imagination, par laquelle nous connaissons les choses corporelles, et de l'intellection, par laquelle nous nous connaissons nous-mêmes. Quant à Gassendi, qui fait de l'esprit un vent ou corps subtil, qui veut que toutes nos idées viennent des sens, il affirme en conséquence que l'esprit ne se connaît que par l'imagination, de même que le corps, et il réduit à une seule, celle des idées venant des sens, les trois classes d'idées de Descartes. Dans les idées naturelles ou innées, il ne voit que que des idées générales, formées par abstraction de ce qu'il y a de commun entre des idées particulières venues du dehors, que l'esprit a le pouvoir d'assembler, diviser, étendre, raccourcir, composer, etc. D'ailleurs, en est-il une seule qui soit subsistante toujours dans l'esprit, avons-nous des idées quand nous sommes dans le ventre de notre mère, pendant un sommeil profond, pendant la léthargie?

Quant aux idées factices, elles ne consistent que dans la combinaison des idées venues du dehors et n'en diffèrent pas. On pense bien que Gassendi goûte peu le sentiment que la clarté de l'âme est supérieure à celle du corps. Il estime, au contraire, que la connaissance du corps, manifestée par plusieurs accidents très-sensibles et très-évidents, est bien plus claire que celle de l'esprit, qui n'est manifeste que par la pensée. « Mais, me direz-vous, comment se peut-il faire que je conçoive mieux une chose étrangère que moi-même? Je vous réponds de la même façon que l'œil voit toutes autres choses et ne se voit pas lui-même. » De ce prétendu principe que rien n'agit sur soi-même, non seulement Gassendi conclut que l'âme est moins claire que le corps, mais qu'il n'est rien qui ne nous soit plus facilement et plus évidemment connu que le corps. Pas plus que l'œil sur l'œil, que l'extrémité de

la main sur elle-même, que le pied sur le pied, l'entendement n'a de prise sur lui-même. Si l'œil ne se voyant pas directement lui-même se voit dans un miroir, c'est que le miroir renvoie à l'œil l'image que l'œil lui a envoyée. « Donnez-moi donc un miroir contre lequel vous agissiez en même façon, et je vous assure que venant à réfléchir et à renvoyer contre vous votre propre espèce, vous pourrez alors vous voir et connaître vous-même, non pas à la vérité par une connaissance directe, mais du moins par une connaissance réfléchie. Autrement je ne vois pas que vous puissiez avoir aucune notion ou idée de vous-même. »

Que si l'on persiste à croire à la nécessité d'un principe immatériel pour expliquer ce qui se passe dans l'homme, il faudra en admettre un semblable dans l'animal. Se jetant dans une extrémité opposée à celle de Descartes, Gassendi, en vue de rabaisser la nature humaine, exagère à plaisir les facultés de l'animal. Tout ce qui se trouve dans l'esprit de l'homme, et le raisonnement lui-même, il prétend le retrouver dans la bête, au moins en une certaine mesure, sans autre différence que celle du plus et du moins. Si les bêtes ne parlent pas à notre façon, elles parlent à celle qui leur est propre. « Voyez, je vous prie, si vous êtes assez équitable d'exiger d'une bête les paroles d'un homme et cependant de ne pas prendre garde à celles qui leur sont propres. »

Il va sans dire que Gassendi rejette la preuve de l'existence de Dieu par l'idée d'infini, qu'il met au nombre de ces idées obscures et confuses dont il est impossible de rien conclure : « Celui qui dit une chose infinie donne à une chose qu'il ne comprend pas un nom qu'il n'entend pas non plus. » Mais telle qu'elle est, il la fait venir du dehors et du commerce avec les autres hommes, et non de notre esprit ou de Dieu ; ce n'est qu'un composé , une amplification de toutes les perfections

que nous avons remarquées dans les créatures, et elle ne contient rien de plus. La substance infinie que nous concevons n'est que l'extension de la substance finie que les sens nous découvrent. Donc l'idée de l'infini n'a pas la vertu que Descartes lui attribue, et ne nous donne que ce qui existe dans les créatures. Pourquoi tous les hommes n'auraient-ils pas la même idée de Dieu que Descartes, si Dieu a empreint son idée en eux aussi bien qu'en lui? L'unique argument en faveur de l'existence de Dieu est, selon Gassendi, celui des causes finales. Toujours placé au point de vue du sensualisme et du matérialisme, Gassendi n'a raison, et encore fort incomplètement, que sur quelques points particuliers, tels que la confusion de la volonté et de l'entendement, l'automatisme des bêtes, la création continuée. Il réfute bien l'argument de l'indépendance des parties du temps donné par Descartes, pour prouver qu'à chaque instant un être a tout autant besoin d'être créé qu'au premier, pour persévérer dans l'existence. Mais il ne substitue à la création continuée aucun autre rapport de dépendance, et il donne à penser que les choses, une fois créées, n'ont plus besoin pour subsister du concours de Dieu.

Quelle vigueur dans la réponse de Descartes, et quelle dure rétorsion de l'ironie de Gassendi! Gassendi s'adressant à Descartes avait feint de s'adresser à un esprit sans corps, Descartes, à son tour, feint de répondre à un corps sans esprit : « Je m'imagine, dit-il, en ceci que votre dessein n'a été que de m'avertir des moyens dont ces personnes dont l'esprit est tellement plongé et attaché aux sens, qu'ils ne peuvent rien concevoir qu'en imaginant, et qui partant ne sont pas propres aux spéculations métaphysiques, pourraient se servir et me donner lieu en même temps de les prévenir.... Vous commencez ici à m'interroger non plus comme un homme tout entier, mais comme une âme séparée du corps, en quoi

il semble que vous ayez voulu m'avertir que ces objections ne partent pas de l'esprit d'un subtil philosophe, mais de celui d'un homme attaché aux sens et à la chair. Dites-moi donc, je vous prie, ô chair, etc. » Mais il ne triomphe pas moins des arguments que des plaisanteries et de l'ironie de Gassendi. Sa réponse est admirable de force, de précision et de bon sens; tous les grands principes des *Méditations* y sont de nouveau éclaircis et confirmés, et dans cette lutte des deux plus grands représentants du spiritualisme et du matérialisme, le spiritualisme remporte une éclatante victoire. Pourquoi ne seriez-vous pas un vent, une vapeur, un corps subtil, répète Gassendi. Descartes n'a-t-il donc pas corrigé cette imagination du vulgaire, en montrant qu'on peut supposer qu'il n'y a ni vent, ni vapeur, ni corps au monde, et que toutes les choses par quoi nous nous savons pensants, n'en demeurent pas moins dans leur entier? La marque par laquelle nous connaissons que l'esprit diffère du corps, est que toute l'essence de l'esprit consiste à penser, tandis que toute l'essence du corps consiste en ce que le corps n'est rien qu'un chose étendue. Or qu'y a-t-il de commun entre la pensée et l'extension? Que prouve la correspondance qui existe entre l'âme et le corps, sinon seulement que le corps est l'instrument de l'esprit? De cette correspondance conclure leur identité, ce n'est pas raisonner mieux que celui qui attribuerait à l'outil toute l'adresse et la science de l'ouvrier, parce que l'ouvrier travaille mal avec un mauvais outil et travaille bien avec un bon outil.

A ce principe que rien n'agit sur soi-même, que l'œil ne peut se voir lui-même, ni le doigt se frapper, par lequel Gassendi a la prétention de ruiner la possibilité d'une perception directe de l'esprit par lui-même, ne suffit-il pas de répondre avec Descartes que ce n'est point l'œil qui se voit lui-même, ni le miroir, mais bien l'esprit, lequel seul connaît et

le miroir, et l'œil, et soi-même. De même ne laisse-t-il subsister aucun des arguments de Gassendi en faveur de la maxime que toutes nos idées viennent du dehors. Les éléments des idées factices viennent du dehors sans doute, mais elles consistent en une composition et un arrangement qui est le propre de l'esprit. Quant aux idées naturelles, elles ne sont rien moins que des idées générales, formées par la combinaison successive d'idées particulières : « J'admire que vous souteniez que l'idée de ce qu'on nomme en général une chose, ne puisse être en l'esprit, si les idées d'un animal, d'une plante, d'une pierre n'y sont ensemble ; comme si pour connaître que je suis une chose qui pense, je devais connaître les animaux et les plantes, pour ce que je dois connaître ce qu'on nomme une chose ou bien ce que c'est en général qu'une chose. » Il défend surtout admirablement l'idée de l'infini contre toutes les objections de Gassendi. Si nous ne comprenons pas l'infini, c'est qu'il n'est pas de sa nature d'être compris. Mais si nous ne le comprenons pas, il ne suit pas qu'on ne l'entende pas, ou qu'on n'en ait pas une claire idée. De même qu'on peut toucher une montagne sans l'embrasser, de même on peut apercevoir l'infini sans le comprendre. Si avec la même idée de l'infini tous les hommes n'ont pas les mêmes pensées de Dieu, c'est pour la même raison que, tous ayant la notion de triangle, chacun n'y remarque pas également autant de propriétés, et quelques-uns même lui en attribuent plusieurs faussement.

S'il y a un excès dans la façon dont Descartes entend ce concours de Dieu nécessaire aux créatures, il n'en réfute pas moins bien cet autre excès de l'indépendance des créatures où incline Gassendi. Il lui reproche de confondre les causes quant à la production seulement, et les causes quant à l'être, ou les causes *secundum fieri* et les causes *secundum esse*. La maison peut bien, une fois achevée, subsister

sans l'architecte, mais non pas la lumière sans le soleil ni la créature sans le créateur. Nous n'insistons pas davantage sur cette belle réponse de Descartes, que déjà nous l'avons mise à profit dans l'exposition de sa métaphysique.

La manière dont il termine atténue un peu la dureté du début. « Jusqu'ici l'esprit a discouru avec la chair, et comme il était raisonnable en beaucoup de choses, il n'a pas suivi ses sentiments; mais maintenant je lève le masque, et je reconnais que je parle à M. Gassendi, personnage aussi recommandable pour l'intégrité de ses mœurs et la candeur de son esprit, que pour la profondeur et la subtilité de sa doctrine, et de qui l'amitié me sera toujours chère. » Gassendi fut néanmoins blessé du ton de cette réponse et à meilleur droit que Descartes ne l'avait été du ton de ses objections. Une rupture s'ensuivit entre ces deux philosophes, prolongée et envenimée par Sorbière qui, pendant un voyage en Hollande, vit souvent Descartes, feignant d'être son ami, en même temps qu'il écrivait à Gassendi tout ce qui pouvait nourrir et exciter son ressentiment contre lui. Gassendi répliqua à Descartes par des *instances* d'une bien plus grande étendue que ses premières objections, où il se répand en plaintes amères contre le ton de Descartes, son orgueil, son outrecuidance, prodigue beaucoup d'esprit et d'ironie, mais n'ajoute rien au fond et à la force de ses premiers arguments. Après en avoir fait quelque temps circuler le manuscrit à Paris, il l'envoya en Hollande à Sorbière, qui y joignit les premières objections avec la réponse de Descartes et le publia à Amsterdam sous le titre de *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiæ adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa* (1). Des-

(1) Les premières objections, les réponses de Descartes, les instances y sont entremêlées et mises en parallèle article par article. — Voir le 3e vol. des Œuvres de Gassendi publiées à Lyon en 1658 en 6 vol. in-fol.

cartes ne répondit pas immédiatement aux instances de Gassendi. C'est seulement deux ans plus tard qu'il en fit une réfutation générale, sous la forme d'une lettre adressée à Clerselier, avec un ton d'urbanité et de modération bien différent de celui de la *Réponse aux Objections*. Pendant un voyage que Descartes fit à Paris en 1648, l'abbé, depuis cardinal d'Estrées, réconcilia les deux philosophes, qui s'embrassèrent et se séparèrent avec les protestations d'une éternelle amitié (1). Tels furent les rapports de Descartes avec le plus considérable des philosophes contemporains.

Les *sixièmes* comme les *secondes objections* n'ont pas de nom d'auteur. Elles ont été faites par divers philosophes ou théologiens et réunies par le P. Mersenne. J'y remarque la prévision, qu'on abusera de l'automatisme pour soutenir que tout se passe dans l'homme comme dans l'animal, et le reproche de considérer la liberté d'indifférence dans l'homme comme le plus bas degré de la liberté, correspondant au plus bas degré de la connaissance, tandis que, d'un autre côté, on l'attribue à Dieu. Comment l'indifférence pourra-t-elle subsister en Dieu avec la connaissance claire et parfaite, s'il est vrai qu'une telle connaissance détruise l'indifférence? Descartes se tire assez ingénieusement de cette difficulté en distinguant la position de l'homme, d'avec celle de Dieu, par rapport à la vérité. L'homme trouve déjà la justice et la vérité établies et déterminées par Dieu, voilà pourquoi il n'est pas indifférent. Dieu au contraire établit la justice et la vérité par sa volonté; aucune idée du vrai ou du bien n'est antérieure à sa volonté, voilà pourquoi il est indifférent. La non indifférence du franc arbitre dans l'homme n'exclut donc pas l'indifférence du franc arbitre en Dieu. Comme les auteurs des *secondes objections*, ceux

(1) Baillet, tome II, p. 142.

des *sixièmes* veulent mettre en contradiction les Écritures avec la maxime que Dieu ne peut nous tromper, et ils allèguent même des passages de l'*Ecclésiaste* contre l'immatérialité et l'immortalité de l'âme. Mais Descartes déclare qu'à l'avenir il ne répondra plus à des objections de cette nature. « Vu que je n'ai jamais fait profession de l'étude de la théologie et que je ne m'y suis appliqué qu'autant que j'ai cru qu'elle était nécessaire pour ma propre instruction, et enfin que je ne sens point d'inspiration divine qui me fasse juger capable de l'enseigner. C'est pourquoi je fais ici ma déclaration que je ne répondrai plus à de pareilles objections (1). » Néanmoins il veut encore y répondre cette fois, pour qu'on ne croie pas qu'il s'abstienne, faute de pouvoir donner une explication assez commode à ces lieux de l'Écriture et il tâche de les interpréter en un autre sens que les auteurs des *Objections*.

L'auteur des *septièmes Objections* est un jésuite, le P. Bourdin, qui enseignait les mathématiques avec succès au collége de Clermont, à Paris, après y avoir enseigné la rhétorique. Déjà quelques années auparavant, le P. Bourdin avait fait attaquer la dioptrique de Descartes dans une thèse publique. Cette nouvelle vint en Hollande affliger et troubler Descartes, dont elle détruisait une des plus douces et des plus chères illusions, celle de se concilier la Société tout entière des jésuites, et de faire par elle pénétrer sa philosophie dans l'enseignement des écoles. Persuadé que rien ne pouvait se faire dans une pareille Société qui ne fût parfaitement concerté, il crut voir dans l'attaque du P. Bourdin une déclaration de guerre de la part de la Compagnie tout entière. Aussitôt il écrivit au Père Recteur du collége, demandant un examen de sa doctrine, et se plaignant avec amertume d'avoir été attaqué,

(1) Édit. Cousin, tome II, p. 344.

sans être prévenu et sans qu'il lui fût permis de se défendre. Après avoir toujours témoigné tant d'égards pour la Compagnie, n'avait-il pas droit à plus de ménagements (1)? Le Recteur rejeta la demande de cet examen public et officiel de sa doctrine, que sollicitait Descartes, et voulut que la querelle demeurât personnelle entre lui et le P. Bourdin. A cette occasion des lettres très-aigres avaient été échangées entre les deux adversaires. Le P. Bourdin n'était donc pas disposé à beaucoup de bienveillance pour Descartes quand le manuscrit des *Méditations* arriva dans ses mains. De là le tour assez grossièrement ironique de ses objections. Il s'efforce d'être plaisant, mais combien sa plaisanterie est lourde en comparaison de l'ironie légère de Gassendi. Rien n'égale la loquacité du P. Bourdin, il emploie dix fois plus de paroles à aboyer, comme dit Descartes, contre le seul doute métaphysique qu'il ne lui en a fallu à lui-même pour l'établir. N'est-il donc pas comique de l'entendre reprocher à ce grand écrivain, si ferme et si concis, de se servir d'un trop grand appareil de paroles dans ses écrits. Sans cesse il pointille, accumulant les unes sur les autres les subtilités de toute sorte, les petites malices et les plus insupportables finesses. Pour tourner Descartes en ridicule et plus aisément le réfuter, il imagine un dialogue où il le fait parler à sa façon. Toute la discussion roule seulement sur la première Méditation et sur le doute méthodique. Prenant à la rigueur tous les motifs de doute d'abord acceptés ou imaginés par Descartes, tels que l'incertitude entre la veille et le rêve, le génie malin, le P. Bourdin veut lui fermer toute issue pour en sortir, lui contestant non seulement le droit d'affirmer, mais celui de douter.

« Descartes invoque des raisons de douter, mais ces raisons ne sont-elles pas elles-mêmes douteuses, puisque le

(1) Voir cette lettre dans l'édition Cousin, tome VIII, p. 288.

rusé génie peut aussi bien se moquer de nous, en nous faisant prendre pour douteux ce qui est certain, que pour certain ce qui est douteux. Au lieu de dire : je pense, Descartes aurait dû dire : je rêve que je pense, car il ne sait pas encore s'il veille ou s'il dort. Il n'est pas certain que ce qui paraît certain à celui qui doute s'il veille ou s'il dort, soit certain ; donc ce qui paraît certain à celui qui doute s'il veille ou s'il dort, peut et doit être réputé pour faux. » Le P. Bourdin prend ainsi chacune des raisons de Descartes pour les faire tourner dans le cercle d'un doute se détruisant lui-même, en même temps qu'il détruit tout le reste, et pour les mettre en contradiction avec cette abdication préalable de toutes les connaissances passées qu'il prescrit pour arriver à la certitude. Après le doute méthodique, ce sont les arguments en faveur de la distinction de l'âme et du corps contre lesquels le P. Bourdin semble se plaire à exercer sa verve et sa dialectique.

De même verrons-nous presque tous ceux de sa Compagnie plaisanter contre le spiritualisme de Descartes. En résumé, selon le P. Bourdin, ou Descartes ne dit rien de nouveau, ou il ne dit rien de bon. Descartes ne supporte patiemment ni ces bouffonneries, ni ce travestissement ridicul du point de départ de sa philosophie. Il s'irrite et s'emport contre le P. Bourdin, auquel il reproche, non sans raison de lui faire dire tout ce que bon lui semble, afin ensuite d le réfuter et de le tourner en ridicule tout à son aise. Il compare à un maçon envieux et jaloux critiquant un architecte qui, pour solidement élever un vaste édifice, a d'abor fait creuser des fondations. Dans son emportement, il le trai d'infâme détracteur, de vil bouffon ; il porte plainte contre l à ses supérieurs, et le leur recommande comme un malade des médecins (1). D'ailleurs il rétablit parfaitement le caractè

(1) Lettre au P. Dinet, provincial des Jésuites. Édit. Cousin, tome IX,

vrai de ce doute, purement hyperbolique et métaphysique, parodié par le P. Bourdin. Rejeter d'abord provisoirement tout ce dont il était possible de concevoir le moindre doute, afin d'arriver par là à quelque chose dont il fût impossible de douter, voilà quel a été son but. Malgré la vivacité de cette polémique, Descartes se réconcilia plus tard avec le P. Bourdin par l'entremise des PP. Dinet et Charlet, comme il s'était réconcilié avec Gassendi.

Les objections du P. Bourdin ou les *septièmes objections* sont les dernières, qui aient été imprimées à la suite des *Méditations*, avec les réponses de Descartes. Mais nous trouvons encore dans les Lettres une autre série d'objections venues trop tard pour être imprimées avec les précédentes, et qui sont annoncées comme les dernières objections possibles contre les *Méditations* et les réponses de Descartes (1). L'auteur garde l'anonyme et se déguise sous le nom d'Hyperaspistes ou soldat de réserve (2). « Si par ma défaite, à laquelle je m'attends, écrit-il à Descartes, vous mettez une fois fin à tant d'illustres et glorieux combats, tous les mortels vous rendront des grâces immortelles de leur avoir fait connaître l'immortalité de leur âme. » Cependant le soldat de réserve n'ajoute rien de bien nouveau aux objections de tous ceux qui l'ont précédé; mais il a le mérite d'en résumer quelques-unes avec une certaine force et une certaine précision contre le doute méthodique, contre l'évidence, l'immatérialité de l'âme, la proscription des causes finales et les idées innées. Il objecte très-



P. S. Dans cette lettre il fait une longue apologie de sa philosophie, et raconte l'histoire de ses démêlés avec Voëtius, afin de montrer contre quels ennemis il est obligé de combattre.

(1) Éd. Garnier, tome IV, p. 222.

(2) Hyperaspistes est aussi le titre de la réplique d'Erasme au *De servo arbitrio* de Luther.

n contre la création continuée : « Si vous dites que la création n'est rien autre chose qu'une influence ou un écoulement Dieu, donc la créature n'est pas une substance, mais seulement un accident semblable au mouvement local, ce que personne ne dira jamais. » Il reproche aussi à Descartes d'avoir onfondu la volonté avec l'entendement, et de lui avoir attribué une plus grande extension. Comment la volonté pourrait-elle se déterminer si elle n'était éclairée par l'entendement ?

Répondant à l'objection contre l'exclusion des causes finales, Descartes les déclare de nouveau absurdes en physique, et admissibles seulement en morale, pour entretenir la piété. Au sujet de l'extension de la volonté, plus grande que celle de l'entendement, il répète ce qu'il a déjà répondu à Gassendi. Il avoue que nous ne voulons jamais rien, dont nous ne concevions en quelque façon quelque chose, mais il maintient néanmoins que la volonté veut plus que l'entendement ne connaît. Quant à la création continuée, il la défend par ces deux raisons, que si les choses une fois créées ne dépendaient plus de Dieu pour être, sa puissance serait finie, et qu'il tendrait par une action positive au non être, si pour détruire quoi que ce soit, il ne suffisait pas de la cessation de son concours.

Il y a plus d'originalité dans la polémique commencée par Morus contre Descartes dans les dernières années de sa vie. Morus ou Henri More était un philosophe anglais, professeur au collége du Christ, dans l'Université de Cambridge (1). Il avait puisé dans l'étude des doctrines néoplatoniciennes et cabalistiques une tendance au mysticisme et à l'illuminisme qui se développa de plus en plus après la mort de Descartes. Remarquable en quelques points, sa doctrine dans son en-

(1) Né en 1614, il mourut en 1687.

semble est un amalgame des doctrines les plus opposées, où un rationalisme hardi et le mysticisme le plus déraisonnable règnent tour à tour. Mais nous n'avons qu'à parler de ses rapports avec Descartes, et non à exposer et à juger son propre système (1). Il se montre plein d'admiration et de sympathie pour le génie de Descartes. Il se félicite de ce que la lumière cartésienne a de toutes parts lui à ses yeux, et il embrasse, dit-il, du meilleur cœur, les sentiments de cette excellente philosophie. C'est contre la seconde partie des *Principes*, plutôt que contre les *Méditations*, que sont dirigées ses objections. Il discute avec Descartes sur la définition de la matière, sur la divisibilité à l'infini, sur l'étendue qui est propre à Dieu, sur la nature de l'espace, sur l'infinité du monde, sur l'automatisme des bêtes. La définition de la matière par l'étendue lui paraît insuffisante, parce qu'elle convient à l'être en général, et non en particulier à la matière ou au corps, ou en d'autres termes, parce que la substance étendue est quelque chose de plus général que le corps. En effet, selon Morus, il y a deux sortes d'étendue, l'une matérielle et extérieure, l'autre spirituelle et intérieure, à laquelle il donne aussi le nom de densité essentielle, *spissitudo essentialis*. L'âme unie au corps, Dieu partout présent, quoique non matériels, sont aussi des êtres étendus. Il imagine même que l'étendue de l'âme se dilate ou se contracte, suivant que sa puissance augmente ou diminue, et qu'elle est sujette à varier en certaines limites sous l'empire de la volonté. Il veut donc que la matière soit définie non par l'étendue, mais par la propriété de tomber sous nos sens, par la tangibilité et l'impénétrabilité.

Mais, selon Descartes, en définissant ainsi la matière, on

(1) Voir sur Morus l'article de M. Franck dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*.

la définit par rapport à nos sens et non par sa différence essentielle, et on ne donne pas à entendre ce qu'est son essence, laquelle existe indépendamment de nos sens. La vraie étendue tombe sous l'imagination ; elle a des parties, des figures ; or il n'y a rien de tel ni dans l'âme ni dans Dieu qui sont indivisibles. Si Dieu s'étend partout, s'il est partout présent, c'est par sa puissance et non par sa substance. Il n'y a pas d'étendue en lui, mais seulement une immensité de substance ou d'essence. Morus persiste à mettre de l'extension en Dieu, et il cherche à la distinguer de l'étendue matérielle, divisible et figurée, en tant qu'elle est infinie, indépendante, incréée, pénétrable et pénétrant tout, et ne tombant pas sous les sens ; comme plus tard Clarke, et par les mêmes arguments, il identifie l'espace avec l'immensité divine. En disant que la divisibilité de la matière est indéfinie et non pas infinie, Descartes lui semble porter atteinte à la toute-puissance de Dieu, à laquelle on ne peut poser de limite, pas plus pour arrêter, que pour continuer la division de la matière. Il l'accuse de s'envelopper de termes obscurs et affectés sur l'infinité du monde, n'osant pas l'avouer ouvertement. Quand on reconnaît Dieu positivement infini, c'est-à-dire existant partout, on ne peut hésiter à admettre qu'il n'est oisif nulle part, « mais qu'il a produit partout de la matière, avec la même puissance et la même facilité qu'il a créé celle dans laquelle nous vivons. » La manière dont répond Descartes prouve, qu'entre lui et Morus, il n'y a ici de différence que dans les termes, et non pas dans le fond même des choses. Une des questions le plus vivement discutées est celle de l'automatisme des bêtes, que Morus traite de sentiment grossier et barbare.

La mort de Descartes interrompit cette correspondance après deux de ses réponses et après deux répliques de Morus. Lorsqu'en 1661 Clerselier écrivit à Morus pour lui demander

ses lettres et les réponses de Descartes, il s'empresse de les envoyer, protestant de nouveau de son admiration pour le génie et de son attachement pour la doctrine de ce grand philosophe. Toutefois il ne persévéra pas jusqu'au bout dans des sentiments si favorables au cartésianisme. En effet, quelques années plus tard, dans une lettre où il se posait en modérateur entre Samuel Parker, violent adversaire de Descartes, et Antoine Legrand, son zélé défenseur (1), il défend encore Descartes contre ceux qui l'accusaient d'athéisme, il le loue d'avoir relevé la doctrine platonicienne des idées innées, d'avoir débarrassé la physique des formes substantielles et des qualités occultes, mais il reproduit en les aggravant ses anciennes objections. Plus tard, dans son *Manuel de Métaphysique* et sa *Lettre sur l'Immortalité de l'âme*, nous voyons ce même Morus rivaliser avec Parker de violence et d'injustice, attaquer les principes fondamentaux des *Méditations* et s'associer à cette ridicule et odieuse accusation d'athéisme, contre laquelle autrefois lui-même il avait protesté. Les cartésiens furent très-irrités de cette palinodie, et Baillet relève aigrement ces contradictions de Morus au sujet de Descartes.

Morus est le dernier des philosophes et des théologiens qui soumirent à Descartes une série régulière d'objections sur sa métaphysique. Les objections isolées, auxquelles il répond dans ses Lettres, rentrent dans celles que nous venons de passer en revue, quant à celles, non moins nombreuses, qui s'adressent à la physique, nous n'avons pas à nous en occuper. Quel jugement porterons-nous sur l'ensemble de cette grande polémique? De quel côté est la victoire? Nous n'hésiterons pas à

(1) Cette lettre était intitulée : Epistola quæ apologiam complectitur pro Cartesio, quæque introductionis loco esse poterit ad universam philosophiam cartesianam. *Londres*, 1664.

dire que, sauf sur quelques points de détail, elle est du côté de Descartes, qui confirme et justifie ses principes fondamentaux, qui éclaire ce qui était demeuré obscur dans le *Discours de la Méthode* et les *Méditations*. Placés au point de vue de l'empirisme, de l'École ou de l'autorité, ses adversaires ne remportent sur lui que quelques avantages partiels, tandis que, pour les premiers principes et pour l'ensemble, Descartes triomphe. Il triomphe d'autant mieux qu'aucun ne remonte jusqu'au vice fondamental de sa métaphysique, c'est-à-dire, à la passiveté absolue des substances créées. Cet honneur est réservé à Leibnitz, qui en signalant l'erreur y portera le reméde.

---

# CHAPITRE XII.

Histoire de la philosophie de Descartes dans les Pays-Bas. — Le cartésianisme hollandais antérieur au cartésianisme français. — Développement et luttes du cartésianisme en Hollande pendant la vie même de Descartes. — Disciples formés par Descartes lui-même. — La princesse Élisabeth, ses relations et sa correspondance avec Descartes, Malebranche et Poiret. — La reine Christine de Suède. — Sa conversion exploitée par les cartésiens. — Cornelius Van Hooglande, ami, mais non disciple de Descartes. — Deux professeurs cartésiens à Utrecht en 1648, Reneri et Régius. — Amitié de Descartes pour Régius. — Imprudence de Régius. — Portrait de Voëtius, le plus grand ennemi de Descartes en Hollande. — Condamnation de Régius et de la philosophie de Descartes. — Pamphlet de Schoockius dicté par Voëtius. — Lettre de Descartes à Voëtius. — Fureurs et intrigues de Voëtius. — Descartes cité à comparaitre comme coupable d'athéisme et de calomnie. — Intervention de l'ambassadeur de France et du prince d'Orange. — Schoockius cité par Descartes comme calomniateur. — Confusion de Voëtius. — Infidélité et schisme de Régius. — Désavoué et réfuté par Descartes. — Dernière affaire de Descartes avec l'université de Leyde et satisfaction qu'il obtient. — Des progrès de sa philosophie après sa mort. — Revue générale du cartésianisme dans les universités hollandaises. — Professeurs cartésiens à Utrecht. — Lambert Welthuysen. — Professeurs cartésiens à Leyde. — De Ray, Heereboord, Heidanus, Volder. — Université de Groningue, Tobie André. — Université de Franékère, Ruardus Andala. — École illustre de Bréda. — Université catholique de Louvain. — Censures contre Descartes. — Dénonciation du nonce apostolique. — Triomphe, dans cette université, du cartésianisme allié au jansénisme.

Avec quelle merveilleuse rapidité la lumière cartésienne ne s'est-elle pas répandue sur presque toutes les parties de

l'Europe ! A peine Descartes est-il mort, qu'un de ses biographes peut dire, qu'il n'était pas plus possible de compter le nombre de ses disciples, que celui des étoiles du ciel ou du sable de la mer (1). L'histoire des systèmes de philosophie anciens ou modernes n'offre peut-être pas un second exemple d'un plus prompt, plus éclatant et plus universel triomphe. C'est dans la Hollande, patrie adoptive de Descartes, où il avait passé la dernière moitié de sa vie, publié ses ouvrages, formé lui-même quelques disciples, et où les Universités étaient plus ouvertes qu'en France aux opinions nouvelles, que la philosophie cartésienne fit d'abord école et eut le plus grand retentissement. Le cartésianisme hollandais a pris les avances sur le cartésianisme français, et ses succès firent longtemps l'admiration et l'envie des premiers cartésiens de France. « A quoi ont servi, dit Clerselier, toutes les calomnies de ses envieux, sinon à faire que son nom devint plus célèbre, que sa vie fut plus admirée, et sa doctrine si estimée qu'elle partage aujourd'hui les écoles dans la Hollande et s'enseigne publiquement dans ses chaires. Ce que j'estime être si glorieux à cette province, que je lui envierais quasi cet honneur, comme un bien qui nous devrait appartenir, n'était que j'estime en quelque façon raisonnable, que ceux-là jouissent les premiers du fruit de ses labeurs qui ont le plus contribué à son repos et à son loisir, et que cette terre porte les premiers fruits d'une semence qui n'a pas seulement été jetée, mais même conçue premièrement dans son sein (2). »

Nous commencerons donc par la Hollande et non par la France l'histoire de la philosophie cartésienne. Avant d'aller

(1) Pierre Borel, *Compendium vitæ cartesianæ*, 1653.

(2) Préface du 1er volume des Lettres. Paris, 1667, in-4°.

mourir en Suède, Descartes avait vu, de ses yeux, à Utrecht et à Leyde des chaires cartésiennes environnées et applaudies par la foule des étudiants. Déjà ses principes avaient remué les Universités et même les églises de la Hollande tout entière, déjà ils y avaient commencé une révolution profonde dans la philosophie, dans la physique, dans la médecine, dans la théologie elle-même ; déjà toutes les écoles s'étaient divisées en deux camps, dont l'un tenait pour Descartes et l'autre pour Aristote. De là des luttes passionnées, de là de fréquents tumultes au sein des Universités, où des deux parts se succèdent sans interruption les thèses, les pamphlets, les censures et les apologies. Bientôt les théologiens s'alarment des succès de la nouvelle philosophie et surtout de ses envahissements dans le domaine de la théologie; ils s'adressent aux magistrats, aux synodes, aux curateurs des Universités, ils obtiennent des censures, des arrêts de proscription, mais toutes les défenses sont éludées ou impuissantes, Descartes triomphe malgré tous les obstacles, et sa philosophie continue d'être enseignée, là même où il n'est plus permis de prononcer son nom.

D'abord nous dirons quelques mots des disciples auxquels Descartes a donné lui-même des leçons, et nous raconterons les luttes qu'il eut à soutenir pour la défense de sa personne et de ses principes. Mettons au premier rang de ses élèves, la princesse Élisabeth, l'aînée des filles de l'infortuné Frédéric V, électeur palatin du Rhin et élu roi de Bohême au commencement de la guerre de trente ans. Elle vivait à La Haye chez sa mère qui s'y était réfugiée, et avait refusé de hautes alliances pour se livrer librement à son goût de l'étude et de la philosophie. Descartes étant venu résider dans les environs de La Haye, la princesse l'appelait souvent auprès d'elle pour l'entretenir de sa philosophie. Il lui dédia ses *Principes* et fit d'elle ce grand éloge, que jamais il n'avait rencontré

personne qui l'eût mieux compris. Mais un tragique événement interrompit ces conférences philosophiques (1). Obligée de quitter la Hollande, la princesse Élisabeth s'en va successivement résider dans les cours de divers princes d'Allemagne ses parents, d'où elle entretient un commerce de lettres avec Descartes. Ces lettres de Descartes à la princesse Élisabeth offrent un intérêt tout particulier, parce qu'elles se rapportent à la morale, dont il ne traite nulle part ailleurs. Il y montre cette connaissance profonde des passions et du cœur humain que déjà nous avons admirée dans le *Traité des passions*, il développe une pure et douce morale toute pénétrée du sentiment de la béatitude de la vertu et par la vertu, il cherche à agir sur le cœur en même temps que sur l'esprit de la princesse. Nommée plus tard, quoique calviniste, abbesse de la riche abbaye luthérienne d'Hervorden en Westphalie, la princesse Élisabeth fit de son abbaye une école cartésienne (2). Catholiques, calvinistes, luthériens, sociniens, déistes, tous y étaient bien accueillis, à la seule condition de s'occuper de philosophie. Elle ne mourut que longtemps après Descartes en 1680, après avoir eu aussi des relations avec quelques-uns de ses principaux disciples. Elle entretint une correspondance malheureusement perdue avec Malebranche (3). Elle

(1) Son frère, le prince Philippe, assassina en plein jour un gentilhomme français et le bruit courut que c'était à l'instigation de sa sœur pour la venger d'un dédain ou d'un outrage.

(2) Baillet, tome II, p. 235. — Discours sur la vie et la méthode de Descartes prononcé à Berlin en 1846 par C.-J.-G. Jacobi. (*Journal de mathématiques*, tome XII, 1847.)

(3) Dans le catalogue que donne le P. André des pièces qu'il possède relatives à l'histoire de Malebranche, il mentionne deux lettres de Malebranche à la princesse Élisabeth. (Introduction aux œuvres philosophiques du P. André, par M. Cousin.)

échangea aussi quelques lettres avec Poiret qui de cartésien devint mystique. A en juger par le ton de quelques-unes des lettres qu'elle lui adresse, il semble que la noble abbesse sur la fin de sa vie ait aussi elle-même incliné à un certain mysticisme (1). Elle eut pour nièce et pour élève la fameuse princesse Sophie-Charlotte, reine de Prusse, dont le nom s'associe glorieusement à celui de Leibnitz, comme le sien à celui de Descartes.

De la princesse Élisabeth ne séparons pas une autre princesse cartésienne, quoiqu'elle nous fasse quitter un moment la Hollande pour la Suède. Cette autre princesse cartésienne est Christine de Suède. Reine bizarre plutôt que grande reine, la fille de Gustave-Adolphe, douée d'une infatigable activité, partageait son temps entre les études et les affaires; elle avait attiré un grand nombre de savants à sa cour, elle étudiait à la fois plusieurs sciences et plusieurs langues. Ce qu'elle avait appris de la philosophie de Descartes par M. Chanut, ambassadeur de France en Suède, lui donna un vif désir de l'approfondir davantage et d'attirer Descartes à sa cour. Descartes, après avoir longtemps hésité, cédant à ses vives sollicitations, alla à Stochkolm lui enseigner sa philosophie. L'objection qu'elle avait faite à Descartes, par l'intermédiaire de M. Chanut, sur la difficulté de concilier avec le christianisme l'idée de l'infinité du monde, semble prouver qu'elle n'était pas incapable des études métaphysiques. Mais au bout de trois mois, la mort lui enleva Descartes, qui ne put résister au climat de la Suède, et au brusque changement de

(1) Voici un passage rapporté par l'auteur de la Vie de Poiret : « Se unum ex Dei filiis pluris facere quam omnes philosophos longe maximos totius mundi encomiaque quibus eam hi cumulaverant, totidem sibi nunc causas esse vanitatum suarum præteritarum memoria se humiliandi. » (*De vita et scriptis Poireti commentariolum*. En tête des *Opera posthuma*, in-4°. Amst., 1721.)

toutes ses habitudes. Vivant, elle lui avait prodigué les marques d'estime et d'admiration, mort, elle le pleura. Peu de temps après elle étonna l'Europe par son abdication et par sa conversion au catholicisme. Nous verrons les cartésiens français faire grand bruit de cette conversion, plus que suspecte, en faveur de la philosophie de Descartes et de sa compatibilité avec la foi.

Revenons à la Hollande. Il faut mettre, plutôt parmi les amis que parmi les disciples de Descartes, Cornelius Van Hoogland auquel en partant pour la Suède il avait confié une partie de ses manuscrits. Il était professeur de médecine à l'Académie de Leyde, et il a dédié à Descartes un ouvrage intitulé : *Cogitationes quibus Dei existentia et animæ immortalitas demonstrantur*. Cet ouvrage prouve que son intelligence de la philosophie de Descartes n'égalait pas son amitié pour sa personne, car il donne les explications les plus grossières et les plus matérialistes de l'union de l'âme et du corps, et n'admet d'autre preuve de l'existence de Dieu que les merveilles du monde. Dans tout le livre, il n'y a de cartésien que la dédicace. Descartes a donc raison de dire de lui dans une lettre à la princesse Élisabeth : « Je ne crois pas même qu'il ait jamais bien lu mes ouvrages. »

Réneri et Régius furent les premiers professeurs cartésiens de la Hollande, et Utrecht, la première université où la philosophie nouvelle ait été publiquement enseignée. Réneri étant professeur à Deventer, l'avait apprise de Descartes lui-même, qui n'avait encore publié que le *Discours de la Méthode*. Il la porta dans la chaire de philosophie de l'université d'Utrecht, et bientôt il lui conquit un jeune et brillant disciple dans la personne de Régius ou Pierre de Roy. Grâce à la méthode et aux principes de Descartes, Régius obtint un tel succès dans ses leçons particulières de médecine et de philosophie, que ses élèves enthousiasmés formèrent une sorte de

ligue pour son avancement et que l'université fut en quelque sorte contrainte de créer pour lui une seconde chaire de médecine. Ainsi, en 1638, un an après le *Discours de la Méthode*, déjà deux professeurs inauguraient avec éclat le cartésianisme dans l'université d'Utrecht récemment fondée qui, comme le dit Baillet, semblait être née cartésienne. Réneri mourut l'année suivante, et un autre professeur de la même université, Emilius, mêla à son oraison funèbre un magnifique éloge de Descartes, en rappelant l'amitié dont il l'avait honoré (1). Réneri mort, Regius devint le premier représentant de la nouvelle philosophie, et fut, au risque d'en être le martyr. Nommé professeur de l'université, il écrit aussitôt à Descartes, qu'il ne connaissait pas encore, pour le remercier du service qu'il lui avait rendu sans le savoir, pour lui demander ses leçons et ses conseils, et le supplier de ne pas abandonner son propre ouvrage. Empressé d'accueillir un si fervent disciple, Descartes, pour le former et le diriger, n'épargne ni le temps ni les conseils, il répond à toutes ses questions, il corrige tous ses écrits, il le reçoit dans sa demeure avec sa femme et ses enfants. Pendant plusieurs années, Regius se montra docile, et fut le disciple bien-aimé. Cependant, emporté par la fougue de son caractère, plus d'une fois il donna prise à ses adversaires et suscita contre lui et contre la philosophie nouvelle des persécutions, qu'il eût évitées, en mieux se conformant aux conseils de Descartes. C'est ainsi qu'au sein de l'Université, il fit soutenir par un de ses élèves, de Ræy, qui devint aussi un habile pro-

(1) Emilius était professeur d'éloquence, il fit imprimer avec l'oraison funèbre de Réneri un éloge dont voici le titre : Ad manes defuncti qui cum nobilissimo viro Renato Descartes, nostri sæculi Atlante et Archimede unico, vixit conjunctissime, abdita naturæ et cœli extima penetrare ab eodem edoctus.

fesseur cartésien, des thèses publiques, où la philosophie de l'École fut vivement attaquée et tournée en ridicule. De là un grand tumulte dans l'assemblée excité par les professeurs péripatéticiens et leurs élèves.

A la tête de ces professeurs péripatéticiens était Gisbert de Voët ou Voëtius (1), qui venait d'être élu recteur de l'Université. Arrêtons-nous un peu sur ce personnage, le plus violent et le plus redoutable des adversaires de Descartes en Hollande, et le chef d'une secte de fanatiques zélateurs d'Aristote et de l'orthodoxie protestante. C'était un professeur de la Faculté de théologie, un prédicateur véhément et populaire, jouissant d'un certain crédit auprès des magistrats et du peuple, par le zèle qu'en toute occasion il affichait pour la religion réformée et pour l'orthodoxie du synode de Dordrecht contre les arminiens, les papistes et tous les dissidents (2). Voëtius est un de ces types de fanatisme et d'hypocrisie, un de ces insulteurs et accusateurs d'office, que trop souvent on rencontre dans l'histoire des luttes et des persécutions de la philosophie, c'est un Père Garasse du protestantisme. Il se fit le champion de toutes les anciennes doctrines; avant d'attaquer les cartésiens, il s'était élevé avec la plus

(1) Né en 1593, professeur de théologie et de langues orientales à l'académie d'Utrecht. Indépendamment de ses écrits contre Descartes, il a composé une foule d'ouvrages théologiques. Il est mort en 1685.

(2) Voici le portrait qu'en fait Descartes dans sa Lettre au P. Dinet : « C'est un homme qui passe dans le monde pour théologien, pour prédicateur et pour un homme de controverse et de dispute, lequel s'est acquis un grand crédit parmi la populace, de ce que déclamant tantôt contre la religion romaine, tantôt contre les autres qui sont différentes de la sienne, et tantôt invectivant contre les puissances du siècle, il fait éclater un zèle ardent et libre pour la religion, entremêlant aussi quelquefois dans ses discours des paroles de raillerie qui gagnent l'oreille du menu peuple. » Édit. Cousin, tome IX, p. 34.

grande violence contre celui qui, le premier, dans l'Université, avait enseigné la circulation du sang. L'intérêt de l'état, de l'école et de l'église, la perfidie, la violence ouverte, les thèses, les pamphlets, les dénonciations à l'Université et aux magistrats, tout lui fut bon pour perdre Descartes. Déjà il avait insinué et répandu l'accusation d'athéisme dans des thèses sur l'athéisme, où il désignait, s'il ne le nommait pas, Descartes. Il semble qu'entre tous les philosophes, Descartes dût à jamais être à l'abri d'une telle accusation, mais elle était plus propre que toute autre à faire impression sur les esprits, et c'est elle que Voëtius cultiva de préférence. En même temps que l'athéisme, et sans beaucoup se soucier de concilier ensemble ces deux accusations, il reprochait à Descartes la religion de son pays, il le représentait comme un élève, un ami, un espion des jésuites, un méchant jésuite, *jésuitaster*, dangereux pour les lois et la religion de la Hollande (1). C'est ainsi qu'il cherchait à exciter les esprits contre la philosophie nouvelle et contre Descartes. Mais, avant de s'attaquer à Descartes lui-même, il voulut le frapper dans la personne de son disciple.

Aux thèses de Regius, il en opposa d'autres où il faisait soutenir que le mouvement de la terre est évidemment contraire à l'Écriture sainte, que la physique qui rejette les formes substantielles, ne peut s'accorder avec Moïse, que l'opinion de ceux qui enseignent que l'homme composé de l'âme et du

(1) Néanmoins ce saint réformé, comme l'appelle Descartes, ne s'était pas fait scrupule d'écrire à un moine catholique (au P. Mersenne) pour lui proposer de faire cause commune avec lui contre Descartes, comme contre l'ennemi commun de toute religion. Mais il s'était mal adressé, ne connaissant pas sans doute l'amitié du P. Mersenne pour Descartes. Le P. Mersenne envoya la lettre de Voëtius à Descartes qui en tira bon parti contre l'hypocrisie de son adversaire.

corps est un être par accident et non de soi-même, est absurde et erronée. Cette dernière proposition, qui fut sévèrement blâmée par Descartes, s'était glissée dans la discussion des thèses de Regius, et Voëtius ne manqua pas d'en tirer parti. Enfin toute cette philosophie était représentée comme dangereuse et favorable au scepticisme. On pense bien que dans la discussion ni Regius ni Descartes lui-même ne furent ménagés. Regius s'empressa de transmettre à Descartes le récit de toute l'affaire et un plan de réponse. Descartes le blâme d'avoir heurté l'École de front, et lui conseille de ne pas répondre ; que s'il persiste néanmoins à faire une réponse, il doit la faire dans les termes les plus modérés et rétracter cette proposition malheureuse, que l'homme est un être par accident. Regius ne suivit qu'à moitié les conseils de Descartes, il fit une réponse convenable et modérée dans la forme, mais dans laquelle il ne rétracta rien (1), et qui, comme Descartes l'avait prévu, irrita encore davantage Voëtius et ses partisans. A force d'intrigues, Voëtius parvint à obtenir des magistrats une sentence qui ordonne à Regius de se renfermer dans ses leçons de médecine, et lui interdit les leçons particulières, en même temps il réussit à faire condamner sa réponse et la philosophie nouvelle, *philosophia nova et præsumpta*, par la majorité des professeurs dans l'assemblée générale de l'Université, comme contraire à l'ancienne et à la vraie philosophie, comme détournant la jeunesse de l'étude et de l'intelligence des termes scholastiques sans lesquels il est impossible d'arriver au *comble de l'érudition*, et enfin comme conduisant au scepticisme et l'irréligion (2).

(1) Responsio seu notæ ad corollaria theologico-philosophica, etc.

(2) Voir ce jugement rendu le 16 mars 1642 dans la lettre de Descartes au P. Dinet.

Non content de ce premier succès, après avoir frappé le disciple, Voëtius songe à porter ses coups plus haut et à frapper le maître. Cependant, n'osant pas lui-même entrer en lice, il met en avant un de ses élèves, Martin Schoockius, qui, sous sa dictée, écrit contre Descartes un livre diffamatoire intitulé : *Methodus novæ philosophiæ Renati Descartes*, où Descartes était accusé d'athéisme et comparé à Vanini. Descartes répond par une lettre (1), adressée non pas à Schoockius, mais à Voëtius, comme au véritable auteur du livre. Dans cette lettre, avec une admirable force de bon sens, d'ironie et de dialectique, il mettait au néant toutes les calomnies contre sa personne et sa doctrine, et démasquait son ignorance, son hypocrisie et sa mauvaise foi. Voëtius redouble de fureur, il circonvient les magistrats, obtient une sentence qui condamne comme diffamatoire, la lettre que Descartes lui avait adressée et celle au Père Dinet où, à propos du Père Bourdin, Descartes racontait toute sa querelle avec Voëtius, et faisait un portrait peu flatté de son adversaire. Descartes lui-même, comme un criminel, fut cité au son de la cloche, à comparaître sous la double accusation d'athéisme et de calomnie. L'affaire devenait grave, et, à tout le moins, Descartes risquait-il d'être condamné à une forte amende et de voir ses livres brûlés par la main du bourreau. Déjà même Voëtius avait fait, dit-on, un marché avec le bourreau pour qu'i

(1) Lettre à Gisbert Voët sur deux livres récemment publiés à Utrech par Voët, l'un sur la confrérie de Marie, l'autre sur la philosophie cartésienne, petit in-12. *Amst.*, 1643. Dans son *Commentaire sur le Discours de la Méthode*, le P. Poisson dit de cette défense de Descartes : « Sans doute un savant homme n'a dit que la vérité, lorsque parlant de l'apologie où M. Descartes se plaint de Voëtius, il juge que Descartes n'eût pas été moins parfait orateur qu'excellent philosophe, s'il eût voulu donner à l'étude de l'éloquence une partie du temps qu'il a employé à la recherche de la nature

n'épargnât pas le bois dans le bûcher et qu'on vît la flamme de loin. Heureusement Descartes, qui alors ne résidait pas dans la province d'Utrecht, fut informé à temps de cette inique procédure, et la fit casser par la protection de l'ambassadeur de France et du prince d'Orange. Lui-même dans une lettre, non moins ferme et éloquente que celle à Voëtius, avait demandé satisfaction aux magistrats, protestant contre l'iniquité de leur sentence et de leurs poursuites, et contre l'interdiction de tous les ouvrages en sa faveur (1). Les magistrats de la ville d'Utrecht furent blâmés par les États de la province. Encouragé par ce premier succès, Descartes, à son tour, reprend l'offensive et cite Schoockius comme calomniateur devant le sénat académique de l'université de Groningue, où il avait été professeur. L'affaire tourna à la confusion de Voëtius; en effet, Schoockius se défendit en l'accusant d'avoir falsifié son manuscrit et d'y avoir ajouté de sa main la comparaison avec Vanini, déclarant que, quant à lui, il ne tenait nullement Descartes pour un impie et pour un athée semblable à Vanini. Ces protestations et ces rétractations furent consignées dans la sentence du sénat qui engagea Descartes à s'en contenter. Descartes sortit donc avec honneur et avantage de sa querelle avec Voëtius, et put continuer à vivre et à philosopher en paix au milieu de la Hollande.

Mais bientôt il fut obligé de désavouer hautement celui qui avait été non pas le martyr, mais au moins le premier confesseur de sa philosophie. En effet Regius, qui lui avait toujours donné beaucoup d'exercice pour le retenir, devenait de plus en plus infidèle au véritable esprit de sa philosophie, surtout depuis qu'il s'était mis à dogmatiser sur la nature de l'âme raisonnable. Pendant un voyage que Descartes fit en France,

(1) Lettre apologétique aux magistrats de la ville d'Utrecht.

il commença de s'affranchir tout à fait de son autorité et de ses conseils, en dressant les essais d'une philosophie à sa mode. Cependant, une dernière fois encore, il fit preuve de déférence envers son maître en lui soumettant son ouvrage. Mécontent des nombreuses hérésies, qui y étaient contenues, Descartes répondit qu'il ne pouvait lui donner une approbation générale. Regius ayant répliqué et cherché à justifier son ouvrage, Descartes répliqua plus durement : « Qu'il n'était pas encore assez versé en mécanique et en théologie pour en écrire et qu'il ne voulait pas qu'il le rendît participant de ses égarements en métaphysique ni de ses visions dans la physique et dans la médecine. » Regius piqué s'affranchit de toute soumission, et passa outre, disant dans une lettre dont plusieurs passages étaient injurieux pour Descartes, que rien ne l'obligeait à refuser l'impression d'un ouvrage dont on pouvait espérer quelque utilité. Il le fit donc imprimer sans rien y corriger sous le titre de *Fundamenta physicæ*, en 1646. Descartes le désavoua dans la préface de la traduction française des *Principes* (1). On peut juger à quel point Regius s'écartait de la doctrine du maître par un petit livre, qu'il publia l'année suivante sous le titre d'*Explication de l'esprit humain ou de l'âme raisonnable, où l'on montre ce qu'elle est et ce qu'elle peut être*. Il le réduisit en vingt-un articles, qu'il fit afficher sur les murs d'Utrecht en forme de placard, s'engageant à les soutenir contre tous, suivant l'ancienne mode des universités (2). On en eût pris l'auteur plutôt pour un disciple de Hobbes

(1) « A cause qu'il a mal transcrit et changé l'ordre et nié quelques vé-
« rités de métaphysique sur qui toute la physique doit être appuyée, je
« suis obligé de le désavouer entièrement et de prier ici les lecteurs qu'ils
« ne m'attribuent jamais aucune opinion, s'ils ne la trouvent expressé-
« ment en mes écrits. »

(2) Édit. Cousin, t. X, p. 75.

ou de Gassendi que pour un disciple de Descartes. Car il s'engageait à soutenir que l'esprit peut être un mode de la substance corporelle, et qu'il n'y a de preuve de l'existence de Dieu que l'observation des choses extérieures ou la révélation. Cela suffit pour montrer comment Regius changeait le spiritualisme de Descartes en un grossier empirisme. Descartes crut devoir encore désavouer Regius, qu'on était accoutumé à regarder comme son organe, et fit paraître une forte et incisive réfutation de tous les articles du placard (1). Telle est l'histoire abrégée de ce que les cartésiens appelèrent le schisme de Regius, comparant son ingratitude à l'égard de Descartes, à celle d'Aristote à l'égard de Platon, et de Maxime-le-Cynique à l'égard de Grégoire de Nazianze.

L'université de Leyde, comme celles d'Utrecht et de Groningue, était aussi déjà agitée par la philosophie nouvelle. Introduite par Heerebood, professeur de théologie, et par Jean de Ræy, professeur de philosophie, elle eut à lutter contre d'autres Voëtius dans la personne des théologiens Revius et Triglandius, qui firent en 1647 soutenir des thèses publiques où Descartes était accusé d'avoir avancé qu'il faut douter de l'existence de Dieu et que Dieu est un imposteur. Descartes s'adressa aux curateurs de l'université et aux consuls de la ville pour demander justice de ces calomnies. Ceux-ci, dans l'intérêt de la paix publique, pensèrent ne pouvoir faire mieux

(1) Renati Descartes notæ in programma quoddam sub finem anni 1647 in Belgio editum cum hoc titulo : *Explicatio mentis humanæ sive animæ rationalis, ubi explicatur quid sit et quid esse possit.* Il y traite Regius avec beaucoup de hauteur et de dureté, et termine par ce nouveau désaveu : « Je me sens obligé d'avertir ici tous ceux qui le tiennent pour un grand défenseur de mes opinions, qu'il n'y en a presque aucune, non seulement en ce qui concerne les choses métaphysiques, mais aussi en celles qui concernent les choses physiques, qu'il ne propose mal et dont il ne corrompe le sens. »

que d'interdire dans l'université toute mention de Descarte et de ses opinions. Mais Descartes, mécontent à bon droit de cette décision, qui équivalait à une proscription de sa doctrine, insiste pour une réparation plus sérieuse, et comme dans l'affaire d'Utrecht, il s'adresse par l'intermédiaire de l'ambassadeur de France au prince d'Orange. Grâce à l'intervention du prince, cette fois encore il obtint quelque satisfaction. Les théologiens furent invités à s'abstenir de toute injure contre Descartes, et les curateurs de l'Université déclarèrent que leur intention n'avait pas été de proscrire les opinions de Descartes, mais de prévenir les querelles dans le sein de l'université.

Telles sont les luttes personnelles que Descartes eut à soutenir en Hollande, où il fit en même temps preuve d'esprit, de conduite, de fermeté et de courage. Il en est sorti vainqueur; mais si, au lieu d'être riche et gentilhomme, il n'eût été qu'un professeur de Leyde ou d'Utrecht, s'il n'eût été protégé par l'ambassadeur de France et le prince d'Orange, probablement il eût succombé sous les coups des Voëtius, des Revius et des Triglandius.

Les progrès de sa philosophie en Hollande ne furent pas moins rapides après sa mort que pendant sa vie. Pendant près d'un demi-siècle, toutes les églises et les écoles de la Hollande furent troublées par les luttes des partisans de l'ancienne et de la nouvelle philosophie. Dans toutes les universités hollandaises, dans les universités voisines de l'Allemagne, dans la Belgique espagnole, nous trouvons des professeurs cartésiens de philosophie, de théologie, de physique, de médecine et de mathématiques. Passons-les rapidement en revue, avant de consacrer une étude spéciale, à ceux qui en sont dignes par l'importance de leur rôle ou l'originalité de leurs doctrines. A Utrecht, déjà nous avons fait connaître Réneri et Regius. Nous nommerons encore Jean de Bruyn, professeur

de philosophie, qui y expliqua publiquement, sans aucun empêchement des curateurs, les ouvrages de Descartes (1), Pierre Burmann, professeur de théologie, qui fut recteur de l'Université, et Lambert Welthuysen, quoiqu'il n'appartienne pas à l'Université, mais seulement à la ville d'Utrecht. Welthuysen n'était ni théologien ni professeur, comme il le dit dans la préface d'une dissertation sur le mouvement de la terre, *privatus, ab omni administratione publicorum munerum alienus, liber in libera republica, non theologus.* Ses divers écrits portent la trace d'une indépendance absolue; il se distingue par la hardiesse de son rationalisme appliqué aux Ecritures et par une tendance à l'empirisme qui le rapproche de Regius. Il s'est même fait accuser de hobbisme pour sa tendance à rapporter la morale tout entière au principe de la conservation de soi-même, et il est plutôt cartésien pour la physique que pour la métaphysique. Il a composé plusieurs dissertations sur le mouvement de la terre, sur l'usage de la raison dans les choses théologiques, il a réfuté Meyer et Spinoza, mais avec une si grande bienveillance, qu'il s'est rendu suspect de pencher en leur faveur, et qu'il s'est attiré l'accusation de socinianisme. On le voit en lutte contre les plus violents adversaires du cartésianisme, et les préfaces de ses nombreux Traités ou Dissertations contiennent les plus intéressants détails sur l'histoire du cartésianisme en Hollande (2).

(1) Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *De cognitione Dei naturali disputatio.*

(2) Tous ses ouvrages ont été réunis et publiés ensemble.—Lamberti Welthuysii ultrajectini opera omnia ante quidem separatim tam belgice quam latine, nunc vero conjunctim latine edita, quibus accessere duo tractatus novi, hactenus inediti, prior est de articulis fidei fundamentalibus, alter de cultu naturali, oppositus tractatui theologico politico et operi posthumo Benedicti de Spinoza. *Rotterd.*, 1680, 2 vol. in-4°.

Mais si l'université d'Utrecht peut se vanter d'avoir eu, la première, un enseignement public de la philosophie de Descartes, Leyde, la plus florissante université de la Hollande au XVII^e siècle, l'a emporté par le nombre et le talent de ses professeurs cartésiens. Là nous rencontrons les noms de Ræy, de Heereboord, Heidanus, Wittichius, Geulincx, Volder. Le cartésianisme y fut introduit par Jean de Ræy, professeur de médecine et de philosophie, et par Heereboord, professeur de théologie. Élève de Regius, de Ræy fut plus fidèle à Descartes que son maître, et instruit par son exemple, il se garde de heurter l'École de front. En effet, dans la préface de son ouvrage sur la philosophie naturelle, il annonce qu'éclairé par Descartes, il ne veut pas détruire, mais purifier la scholastique. Il prétend même retrouver la matière subtile dans Aristote, et il donne à sa doctrine le titre d'*aristotélico-cartésienne* (1). C'est lui qui eut la gloire d'initier Clauberg au cartésianisme. Dans la préface de sa logique, Clauberg rapporte que Descartes le louait d'être celui qui enseignait le mieux sa philosophie (2).

Heereboord ne fut pas un moins habile et moins zélé prédicateur du cartésianisme. Il a publié un grand nombre de discours et de thèses sous le titre de *Meletemata philosophica* (3). Si le nom de Descartes, alors proscrit par un décret des curateurs de l'Université, ne s'y trouve pas, son esprit y est partout. Sans cesse il proteste contre le joug d'Aristote et réclame la liberté philosophique. Tel est le sujet

(1) Clavis philosophiæ naturalis, seu introductio ad naturæ contemplationem aristotelico-cartesiana, auctore Joanne de Ræy, medicinæ doctore. Lugd.-*Batav.*, 1654, petit in-4°

(2) Quem ipse philosophus ornavit testimonio quod suam optime doceret philosophiam.

(3) Meletemata philosophica maximam partem metaphysica, 1 vol. in-4°, 1654.

d'un remarquable discours, *De libertate philosophandi*, qu'il prononça en 1647. Dans la préface des *Meletemata*, il prévient le lecteur qu'il ne fera pas parler seulement Aristote et saint Thomas, mais aussi Patricius, Ramus et Descartes, car il n'est ni le *mastyx*, ni le martyr, ni le *momus* ou le *mimus* d'aucun philosophe. Dans une lettre aux curateurs de l'Université, qui suit cette préface, il se plaint qu'au mépris de leur décret, auquel il n'a pas cessé de se conformer, les théologiens Revius et Triglandius ont fait soutenir des thèses contre Descartes, et il raconte que, dans une de ces thèses, le président furieux ayant enlevé la parole à l'opposant, de Ræy, les étudiants prirent le parti des cartésiens et qu'il y eut un grand tumulte dans l'Université. Heereboord avait été aussi attaqué dans ces thèses, et à force de plaintes et de réclamations, il obtint, par une sorte de compensation, de faire soutenir une thèse cartésienne sur la connaissance naturelle de Dieu par l'idée que nous en avons. Après Heereboord, nous trouvons encore dans la même université un professeur de théologie non moins zélé, Abraham Heidanus.

C'est Heidanus qui recueillit et protéga Geulincx obligé de fuir de Louvain, et qui lui obtint le droit de donner des leçons particulières dans l'université (1). Il n'est pas de traverses et de persécutions auxquelles Heidanus ne se soit bravement exposé pour l'amour de Descartes. Les Voétiens réussirent, en 1676, à force d'intrigues, non seulement à faire condamner vingt propositions soit philosophiques soit théologiques (2) qu'ils prétendaient fidèlement

(1) *Dictionnaire critique de Bayle*, art. HEIDANUS.

(2) Voici les propositions philosophiques : Que la philosophie est séparée de la religion, — que le monde est sorti de certains principes comme de semences, — qu'il est infini, — que l'ame de l'homme n'est qu'une pensée, en sorte que l'homme pourrait vivre et se mouvoir sans elle, — que Dieu peut tromper s'il veut, — qu'il faut douter de tout, même de l'existence de

extraites de son cours et de celui de Volder, professeur de philosophie, mais encore à faire défendre par les bourgmestres de la ville et par les curateurs de l'université à tous les professeurs d'enseigner la métaphysique de Descartes, soit en public soit en particulier, ni d'en tirer aucune thèse, sous peine aux contrevenants d'être déposés et chassés de l'université. Heidanus avec Volder et Wittichius, alors professeur de théologie à l'université de Leyde, protestèrent par un écrit qu'Heidanus voulut prendre tout entier sous son nom et sa responsabilité (1). Aussi fut-il destitué de sa chaire de philosophie, tandis que Volder put, avec un peu de circonspection, continuer à enseigner le cartésianisme, et plus tard, en 1690, faire attaquer, pendant trois années successives, par des thèses de ses élèves, tous les points fondamentaux de la *censure* de Huet (2).

Le jugement rendu contre Schoockius nous a déjà montré l'université de Groningue favorable à Descartes. Presque tous les professeurs, selon Welthuysen, y étaient cartésiens. Il faut signaler Maresius, professeur de théologie, qui a traduit en latin le *Traité des passions*, Jean Gousset, savant orientaliste, auteur de plusieurs dissertations en faveur du cartésianisme (3). Mais le plus remarquable de tous les professeurs

Dieu, — que les hommes ont une idée complète de la divinité, — que la philosophie est l'interprète de l'Écriture sainte, etc. (Voir l'Éloge de M. de Volder dans la *Bibliothèque choisie* de Leclerc (18e volume).

(1) Considerationes ad res quasdam nuper gestas in Academia, Lugduni-Batavorum.

(2) Parmi les professeurs cartésiens de cette université, nous citerons encore Cranen, célèbre médecin, auteur d'un ouvrage intitulé : *Œconomia animalis ad circulationem sanguinis breviter delineata*, où il suit fidèlement Descartes.

(3) Il est l'auteur de deux dissertations intitulées : Cartesianum mundi

cartésiens de cette université est Tobie André, professeur d'histoire et de langue grecque (1). Il défend à la fois Descartes contre le théologien Revius et contre Regius, le disciple infidèle, ne voulant pas qu'on abuse de ses erreurs, contre la philosophie de Descartes (2). Il traite Regius avec douceur, et comme un frère égaré, il rend justice à ses bonnes intentions, à son amour pour la liberté philosophique, mais il le déclare un déserteur du cartésianisme. *In prima philosophia, iisque quæ ad res spirituales, mentem humanam Deumque spectant, manifestus est cartesianarum sententiarum desertor, demonstrationumque ejus oppugnator.* A l'égard de Revius, il ne garde aucun ménagement, et, par justes représailles, il prodigue les injures (3). Il cite d'abord textuellement les articles du placard de Regius, et à côté les notes ou la réponse de Descartes, puis la réplique de Regius, et en dernier lieu il place sa propre réfutation de cette réplique à laquelle Descartes n'avait pas jugé à propos de

systema non ut quidam existimant periculosum esse.— Causarum primæ et secundarum realem operationem rationibus confirmatam et ab objectionibus defensam. *Amst.*, 1696.

(1) Né, en 1604, à Braundfeld dans les provinces rhénanes. Il fit ses études à Herborn et à Brême et devint professeur à l'Université, après avoir été précepteur particulier dans la ville de Groningue. Il mourut en 1674.

(2) Brevis replicatio reposita brevi explicationi mentis humanæ sive animæ rationalis Henrici Regii, notis Cartesii in programma ejusdem argumenti firmandis veritatique magis illustrandæ, in-12, 1653.—Idem professor, dit Welthuysen, collegia super Cartesio habet, publicisque disputationibus opiniones ejus propugnat. (Opera omnia, tom. II, p. 1040.)

(3) Revius fut un des plus violents et des plus infatigables adversaires de Descartes en Hollande. Aucun autre n'a fait soutenir plus de thèses, ni publié plus de livres ou de pamphets contre la philosophie nouvelle. Nous citerons : *Methodi cartesianæ consideratio theologica, — Statera philosophiæ cartesianæ,—Furiosum nugamentum*, contre le doute méthodique. — *Antiwittichius, etc.*

répondre. Tobie André dans cette discussion rétablit parfaitement le vrai sens de la philosophie de Descartes contre Revius et Regius.

L'université de Franékère était aussi un foyer de cartésianisme et en même temps de théologie rationaliste. Le cartésianisme y fut introduit par Alexander Roellius qui le démontra dans deux dissertations, l'une sur la religion naturelle et l'autre sur les idées innées (1). Là nous rencontrons encore Ruardus Andala, professeur de philosophie (2). Il cherche à conserver dans toute sa pureté la philosophie de Descartes, il combat les excès dans lesquels sont tombés quelques-uns de ses disciples, et il a composé plusieurs dissertations plus remarquables par le bon sens que par la force contre Geulincx, Deurhoff et Spinoza (3). Il admet que la conservation des créatures n'est qu'une création continuée, qu'elles dépendent absolument de Dieu, non seulement *in τῷ esse*, mais aussi *in τῷ operari*, que tous les mouvements de notre corps et toutes les pensées de notre esprit viennent de Dieu, et néanmoins il soutient la réalité des causes secondes et l'action de l'âme sur le corps. Il a défendu contre Leibnitz la notion cartésienne de la substance, renvoyant à Leibnitz lui-même le reproche d'ouvrir les voies au spinozisme. En général, il paraît ne pas avoir très-bien compris Leibnitz, sinon il ne s'aviserait pas de lui conseiller, en terminant, de renoncer à la philosophie, sous prétexte que les mathématiciens ne font que l'embrouiller et n'entendent rien aux choses purement physiques ou métaphysiques.

(1) Institutiones philosophicæ de theologia naturali duæ et de ideis innatis una. *Fran.* 1662.

(2) Ruardus Andala est né en 1665 dans la Frise, il a professé à Franékère depuis 1713 jusqu'à 1727, année de sa mort.

(3) Dissertationum philosophicarum Pentas, in-4° *Franekeræ*, 1712.

Balthazar Bekler, dont il sera question dans le chapitre suivant, prit à Franékère son titre de docteur et exerça pendant quelque temps les fonctions de prédicateur dans les environs de cette ville.

Fondée par le prince d'Orange en 1646, l'école illustre de Bréda fut cartésienne dès l'origine. C'est un ami de Descartes M. Pollot qui fut nommé à la chaire de philosophie et de mathématiques. La philosophie y fut aussi enseignée par le pasteur Jean Schuler. Jean Schuler est animé de l'esprit cartésien, il reproduit la plupart des doctrines de Descartes, mais il évite de le nommer, sans doute par crainte des décrets de quelque synode (1). Nimègue, Harderiwick, Duisbourg, Herborn, universités hollandaises ou voisines de la Hollande, furent aussi cartésiennes. Wittichius a enseigné à Nimègue avant d'enseigner à Leyde, et Clauberg a fait triompher la philosophie de Descartes dans les deux universités d'Herborn et de Duisbourg où il a été successivement professeur.

Le cartésianisme s'établit dans la Belgique espagnole comme dans la Hollande. Il triompha à Louvain, en dépit du nonce apostolique et des jésuites, comme à Utrecht et à Leyde en dépit des théologiens réformés. En 1652, Plempius, professeur de médecine dans cette université, provoque tous ses collègues à proscrire Descartes au nom de la paix, et même au nom de la santé publique, compromise, selon lui, par les applications à la médecine des principes de la physiologie cartésienne (2). A l'appel de Pemplius, trois professeurs en théologie censurèrent individuellement la doctrine de Descartes, l'accusant de repro-

(1) *Philosophia nova methodo explicata*, in-14°, 1663. La Haye.

(2) « Talia tanquam vera adolescentes docere, imprudenter agitur, imo addo et reipublicæ perniciose. Juvenes enim illa doctrina informati ad altiores scientias capessendas sunt inepti. Amplius dico vitæ suæ et valetudini est nocitura. » *Fundamentum medicinæ*, in-4°. Lov., 1654.

duire celle de Démocrite et d'être incompatible avec le sacrement de l'Eucharistie (1). Mais l'un d'eux, le docteur Lupus ou Wolfs, se rétracta plus tard et revint à Descartes, faisant plus de bien par cette rétractation à la philosophie nouvelle, qu'il ne lui avait fait de mal en la condamnant. Cependant, en 1662, à l'occasion d'une thèse de médecine cartésienne, l'Université elle-même rendit un décret contre le cartésianisme, sur la dénonciation du nonce apostolique Jérôme Vecchio. Voici un passage de cette dénonciation : « Étant donc nécessaire d'apporter remède à un mal qui gagne peu à peu, je vous recommande bien fort que vous consultiez les docteurs en théologie et autres personnes prudentes pour la discussion de cette thèse, et que si on y trouve quelques propositions qui ressentent les erreurs de Descartes, vous fassiez défense de soutenir la thèse, ou que vous ordonniez au moins que les propositions qui contiennent les nouveautés de Descartes soient rayées (2). »

Néanmoins le cartésianisme avec plus ou moins de réserve, avec ou sans le nom de Descartes, continua d'être enseigné dans cette même université. Dans la *Vie de Descartes*, Baillet dit que, depuis quarante ans, cette université n'est presque composée que de cartésiens, malgré les jugements de certains docteurs en 1654. Rohault nous apprend aussi que la doctrine de Descartes, autrefois rejetée par l'école de Louvain, y est maintenant bien reçue et que, de seize professeurs, il y en a quatorze qui l'enseignent (3).

(1) Ces censures ont été publiées par Pemplius à la suite du *Fundamentum medicinæ*.

(2) Voir le Mémoire de M. Cousin sur la persécution du cartésianisme.

(3) Premier *Entretien de philosophie*. Nous citerons parmi ces professeurs, Van Gutschoven, professeur en théologie, qui fit soutenir des thèses sur la conformité de Descartes avec Aristote et sur la compatibilité du mouvement de la terre avec l'Écriture.

Ajoutons que l'université de Louvain s'est signalée en t
ologie, dans le XVII[e] siècle, par un certain esprit d'in
pendance et par une tendance aux doctrines de Jan
nius, qui souvent la mit aux prises avec les nonces
Bruxelles et avec les jésuites (1). Ainsi dans la Belgiq
comme en France, on vit le jansénisme s'allier avec le car
sianisme.

(1) Arnauld se plaint souvent dans ses lettres de la servitude que les
ternonces de Bruxelles voulaient imposer aux docteurs de Louvain.

## CHAPITRE XIII.

**Suite du tableau général du mouvement cartésien en Hollande. — Caractères divers des cartésiens hollandais. — Ouvrages innombrables, thèses, commentaires, expositions, apologies, poésies en faveur de Descartes. — Encyclopédie cartésienne, Etienne Chauvin. — Des voétiens et de leurs intrigues. — Descartes comparé à Démocrite et à Ignace de Loyola. — Accusations de scepticisme, d'athéisme, d'incompatibilité avec la Bible. — Question du mouvement de la terre. — Tendance des cartésiens hollandais à soumettre l'Écriture et la théologie à la raison. — Tendance des théologiens dissidents à faire cause commune avec le cartésianisme. — Secte de Coccéius. — Le coccéianisme et le cartésianisme associés ensemble. — Tous les cartésiens partisans de l'accord de la foi et de la raison, quelques-uns de la prédominance de la raison. — Alarmes et accusations des théologiens orthodoxes. — Décrets des synodes et des universités. — Leur impuissance. — Triomphe du cartésianisme. — Appréciation des travaux et des doctrines des principaux cartésiens de la Hollande. — Wittichius. — Son influence et son autorité dans le parti cartésien. — Zélé défenseur de l'accord de la foi et de la raison. — Luttes qu'il eut à soutenir. — Ses divers ouvrages. — Sa réfutation de Spinoza. — Clauberg. — Ses maîtres cartésiens. — Ses commentaires et ses apologies de Descartes. — Nouvelles conséquences où il pousse les principes de Descartes sur l'union de l'âme et du corps, et les rapports des créatures avec le Créateur. — Premier pas vers les causes occasionnelles. — Tendance à ne faire des créatures que de purs phénomènes.**

Tous ces innombrables cartésiens de la Hollande et de la Belgique se distinguent les uns des autres non seulement par

le degré d'originalité, mais par la diversité de l'esprit et des tendances philosophiques. Suivant qu'ils sont protestants ou catholiques, laïques ou théologiens, suivant qu'ils enseignent la métaphysique ou la physique et la médecine, suivant enfin la nature de leur esprit, ils s'attachent de préférence à tel ou tel côté de la philosophie de Descartes. Il en est qui ne prétendent qu'à l'honneur d'être des commentateurs exacts; d'autres, moins timides, osent tirer de ses principes des conséquences nouvelles, ou aspirent à combler des lacunes, surtout en logique et en morale. Les uns sont plutôt cartésiens pour la métaphysique et les autres pour la physique. Quelques uns, surtout parmi ces derniers, inclinent à l'empirisme, et même s'attirent l'accusation de Hobbisme par leur préoccupation exclusive du mécanisme de Descartes; quelques autres, au contraire, paraissent incliner à un idéalisme excessif. Parmi les premiers, on peut citer Regius et Welthuysen; parmi les seconds, Geulincx et Clauberg. Vaste comme l'école de Socrate, l'école de Descartes a vu se produire et se développer simultanément dans son sein des tendances et des systèmes qui, bien que reliés par des principes communs, présentent les plus grandes diversités.

Les publications sorties des presses de la Hollande en faveur de Descartes sont innombrables. Apologies, commentaires, thèses, dissertations, discours, leçons, pamphlets, leur variété, comme leur nombre, est infinie. Depuis la forme scholastique et géométrique jusqu'à la poésie, tout a été mis en œuvre par les cartésiens hollandais pour la propagation de la philosophie nouvelle. Un grand nombre, prédicateurs ou professeurs, se servirent de l'enseignement et de la chaire en faveur de Descartes. De là une foule d'ouvrages cartésiens, évidemment composés *ad usum juventutis*, des *lectiones*, des *exercitationes*, des commentaires, des annotations, des paraphrases du *Discours de la Méthode*, des *Méditations* ou des *Principes*,

des logiques par demandes et par réponses. Descartes, comme Aristote, a eu de minutieux commentateurs expliquant, paraphrasant une à une chaque phrase de ses ouvrages. Clauberg, Wittichius, et beaucoup d'autres cartésiens hollandais ont composé de semblables commentaires. Mais, par la clarté de sa langue et de sa pensée, Descartes n'en a pas le même besoin qu'Aristote ; aussi ses commentateurs ont-ils en général le tort de longuement expliquer ce qui ne demande pas d'explication, et même de demeurer au-dessous du texte pour la clarté comme pour la précision. Enfin, un des plus considérables monuments élevés à Descartes en Hollande, fut un essai d'encyclopédie universelle, un grand dictionnaire philosophique, où on donnait l'explication par ordre alphabétique de tous les termes de la philosophie cartésienne (1). L'auteur, Etienne Chauvin (2), ne se borne pas à de simples définitions des termes de la métaphysique et de la physique de Descartes, il traite avec étendue des matières qui s'y rapportent, et s'attache à réfuter toutes les instances

(1) Lexicon rationale seu thesaurus philosophicus in quo vocabula omnia philosophica variasque illorum acceptiones, juxta tum veterum, tum recentiorum placita explicare, et universe quæ lumine naturali sciri possunt, non tam concludere quam recludere conatur Stephanus Chauvin Nemausensis. *Rotterd.*, 1692, in-fol. Une seconde édition considérablement augmentée parut en 1714.

(2) Né en 1640, fils d'un marchand de Nîmes, ministre de la religion réformée, il se réfugia en Hollande après la révocation de l'édit de Nantes. Ami de Bayle, il le remplaça quelque temps pendant une maladie dans sa chaire de philosophie. Il quitta Rotterdam pour Berlin, où il fut pasteur de l'église française et en même temps professeur de philosophie du collége royal, membre de l'Académie de Berlin, et le plus pur représentant du cartésianisme parmi les Français réfugiés. Il est aussi l'auteur de deux autres ouvrages, *De cognitione Dei*, 1692, et *De naturali religione*, 1693. (Voir l'*Histoire de l'Académie de Prusse*, par M. Bartholmès.)

contre les sentiments des cartésiens. Sans négliger la métaphysique, Chauvin donne dans son dictionnaire une plus grande place à la physique, dont il prétend combler les lacunes.

La poésie a aussi concouru à répandre et à célébrer la philosophie de Descartes dans tous les Pays-Bas. Que de vers, que d'inscriptions, d'éloges, d'épitaphes composés en son honneur ! Schotanus l'a mise en vers latins (1), le seigneur de Zuitlichem, grand ami de Descartes, a chanté en vers hollandais le *Cogito, ergo sum* (2). Nous trouverons aussi d'assez nombreux poètes cartésiens en France et en Italie; mais, avouons-le à l'avance, il n'en est pas un qui soit un poète de génie, et Descartes n'a pas eu, comme Épicure, la fortune de susciter un Lucrèce pour chanter sa doctrine.

La Hollande n'a pas été moins féconde en adversaires qu'en disciples de Descartes , et partout nous y trouvons des voétiens en présence des cartésiens. Comme tous les zélateurs, ils sont plus habiles à faire intervenir en leur faveur l'autorité que la raison. Ils s'efforcent de soulever l'État et l'Église contre les partisans de la philosophie nouvelle, ils les accusent auprès des magistrats, des théologiens et du peuple, d'être les ennemis secrets de la puissance du stathouder et du prince d'Orange, et de conspirer la ruine de l'église réformée. C'est par là qu'ils réussirent quelquefois à mettre de leur parti les bourgmestres des villes, les curateurs des universités, les facultés de théologie et les synodes, à leur faire rendre quelques arrêts de proscription, presque toujours inefficaces, contre le cartésianisme, et à établir pendant quelque temps une sorte d'inqui-

(1) Paraphrasis poetica primæ philosophiæ quam metaphysicam appellant in sex partes distributæ. *Fran.*, 1699.

(2) Dans un recueil intitulé : *Les Heures perdues*.

sition protestante contre les nouveautés philosophiques comme contre les nouveautés religieuses (1).

Ils n'attaquaient pas seulement les doctrines mais aussi la personne de Descartes. Plempius, professeur de médecine à l'université de Louvain, le représente comme un maniaque et un sauvage ; il le compare à Démocrite, non seulement pour sa physique, mais aussi pour sa manière de vivre ; il raconte, non sans une sorte d'horreur, qu'il l'a connu à Amsterdam fuyant la société des hommes, méditant sans cesse, ne lisant jamais, disséquant des animaux (2). Si Plempius le compare à Démocrite, Schoockius, non moins ridiculement, mais avec plus de méchanceté, en un pays protestant, imagine de le comparer à Ignace de Loyola. Il ne sait, dit-il, précisément, à quelle occasion il a commencé de philosopher ; mais il lui semble qu'il est né sous l'astre de Loyola. De même que celui-ci n'a commencé à jeter les fondements de sa secte superstitieuse que, lorsque étant estropié, il a désespéré d'obtenir à la guerre une couronne navale ou murale, de même celui-là, après un apprentïssage militaire de courte durée, désespérant d'obtenir le bâton de maréchal, mit à profit quelques connaissances mathématiques pour s'ouvrir à la gloire un chemin nouveau par une philosophie nouvelle. Sans doute aussi il aurait cherché à se faire un trophée avec la superstition, s'il ne s'était défié de sa faiblesse, et s'il n'avait craint qu'un goût effréné pour la débauche ne trahît son hypocrisie (3). C'est ainsi que les péripatéticiens et les platoniciens du XV^e^ siècle inventaient les plus noires calomnies contre la vie et les

(1) Voir dans les Œuvres de Locke les Lettres à Limborch.

(2) *Fundamenta medicinæ*, præf., in-4°. Lov., 1654.

(3) Martinus Schoockius. *Admiranda methodus novæ philosophiæ Renati Descartes*, in-12, 1644. Utrecht. (Præf.)

mœurs de Platon ou d'Aristote, afin de discréditer leurs doctrines et leurs disciples.

Que d'inintelligence, de subtilité ou de mauvaise foi dans leurs objections et leurs accusations contre sa doctrine! Ils travestissent à plaisir le doute méthodique, pour accuser Descartes, d'enseigner qu'il faut douter de tout, ou même que Dieu est un imposteur. Encore mieux cependant peut-on concevoir cette ridicule accusation de scepticisme que celle non moins prodiguée d'athéisme. En général, les anti-cartésiens rejettent la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini, pour n'admettre que les preuves physiques ou la révélation. C'est, selon Pierre de Maestricht, vouloir ériger les idées en vice-Dieu, que de fonder l'existence de Dieu sur l'idée que nous en avons.

Mais les plus violents non contents de reprocher à Descartes d'avoir mal prouvé l'existence de Dieu, l'accusent de l'avoir niée, en le comparant à Vanini. N'est-ce pas par les mêmes artifices qu'il travaille à élever dans l'âme des faibles le trône de l'athéisme? Il se dit chrétien, mais Vanini ne le disait-il pas aussi? Il a donné des preuves de l'existence de Dieu, mais n'était-ce pas aussi une ruse de Vanini (1)? Pour avoir recommandé d'élever l'âme au-dessus des sens, il est accusé de pousser ses disciples à la frénésie et à la folie, de faire des fous et des maniaques. La distinction de l'âme et du corps, la pensée essence de l'âme, l'étendue essentielle et les idées innées sont des textes non moins féconds d'attaques et d'objections. Gérard de Vries, professeur de philosophie dans l'université d'Utrecht, a composé contre Descartes un traité spécial où il soutient qu'il n'y a pas d'idées innées, que l'esprit



(1) Nulla injuria Renato fit quando cum subtilissimo atheismi patrono Cæsare Vanini comparatur, iisdem enim artibus in imperitorum animis atheismi thronum erigere laborat. (Schoockius, *Admiranda methodus novæ philosophiæ*.)

est cause de ses idées, et que les idées des choses matérielles sont produites par des espèces sensibles (1).

Les objections contre la physique ne sont pas moins vives que contre la métaphysique. Bon nombre de théologiens réformés lancent contre elle l'anathème, la Bible à la main. En faveur des formes substantielles, devenues comme le palladium et le bouclier de l'ancienne philosophie, ils trouvent moyen de faire intervenir la Genèse, accusant ceux qui les nient de se mettre en contradiction avec Moïse. Ils ne traitent pas mieux l'idée de l'indéfinité de l'univers et de la pluralité des mondes. Maresius fait un crime (1) à Burmann et à Wittichius, au point de vue de la rédemption, d'avoir avancé que dans la lune il y a des hommes semblables à nous. Mais, aux yeux des théologiens anti-cartésiens de la Hollande, le grand sacrilége de la physique de Descartes, c'est la doctrine du mouvement de la terre, et il faut avouer que c'est un point sur lequel les théologiens catholiques et les jésuites eux-mêmes se sont montrés de meilleure composition.

De part et d'autre on publia un nombre incroyable de dissertations pour et contre le mouvement de la terre, et sur la conformité ou la non-conformité de cette doctrine avec l'Écriture. Dans les discussions qu'eut à soutenir le cartésianisme en Hollande, l'incompatibilité du mouvement de la terre avec la Bible joue le même rôle que l'incompatibilité de la doctrine de l'essence de la matière avec le concile de Trente, en France et dans les pays catholiques. C'est là, dit Pierre de Maestricht, le

(1) Exercitationes rationales de Deo divinisque perfectionibus, nec non philosophemata miscellanea, editio nova ad quam accedit præter alia, diatribe singularis genuina, altera de cogitatione ipsa mente, altera de ideis rerum innatis, in-4°, 1695. — Il est aussi l'auteur d'un autre ouvrage : De Renati Cartesii Meditationibus a Petro Gassendo impugnatis dissertatiuncula historico-philosophica. *Utrecht*, 1691, in-8.

(2) De abusu philosophiæ cartesianæ.

πρῶτον ψεῦδος qui a poussé à la doctrine impie que c'est aux philosophes à interpréter les passages physiques de l'Écriture.

Pour repousser les attaques des péripatéticiens, quelques cartésiens imaginèrent de prouver que Descartes était dans Aristote, de là plusieurs essais de philosophie péripatético-cartésienne. S'il était utile de chercher à montrer que Descartes avait péripatétisé, il l'était plus encore de chercher à montrer qu'il était d'accord avec la Bible, et même qu'il avait mosaïsé. *Cartesius Mosaïzans*, tel est le titre de l'ouvrage d'un cartésien de Groningue, Joannes Amerpool qui prétend démontrer la complète identité de l'hypothèse des tourbillons avec le récit de la Genèse (1). Mais, pour prouver cet accord, il fallait que le sens littéral fût sacrifié au sens figuré et que la Bible et la théologie fussent plus ou moins soumises à des explications rationalistes. Aussi tous les philosophes, et même les théologiens cartésiens, tendent-ils à subordonner l'interprétation de l'Écriture à une règle supérieure de philosophie ou de raison, et à modifier la théologie de manière à la concilier avec la philosophie nouvelle. Bientôt la théologie réformée, en Hollande, fut de toutes parts envahie et menacée par le cartésianisme.

D'un autre côté, on vit dès l'origine presque tous les théo-

(1) In-12. Lewarden, 1669. Amerpool n'est pas le seul qui ait prétendu trouver Moïse et la Genèse dans Descartes. Selon Schotanus, si Descartes a réduit à six le nombre des Méditations, c'est à cause des six jours de la création. Le désir de justifier Descartes contre les théologiens a aussi entraîné, en France, quelques-uns de ses partisans dans les mêmes exagérations. Le P. Daniel au commencement de son *Voyage de Descartes* cite en se moquant un ouvrage sous forme de lettre : *Lettre écrite à un savant jésuite*, où l'auteur montre que c'est le monde de Descartes qui est décrit dans le premier livre de la Genèse. Il cite encore l'auteur de *l'Influence des astres* qui prétend expliquer par l'hypothèse de Descartes la fin du monde.

logiens dissidents qui inclinaient, même abstraction faite de toute philosophie, à une interprétation plus libre des Écritures, et à accorder une part plus grande à la raison et à la liberté, faire cause commune avec le cartésianisme ou du moins sympathiser avec lui. Les arminiens et les sociniens s'appuyaient volontiers sur la philosophie nouvelle. De là il arriva que les théologiens orthodoxes, dans leurs anathèmes, confondirent le cartésianisme avec toutes les sectes religieuses dissidentes qui tentaient d'ébranler l'autorité des Écritures et des synodes. La secte religieuse qui agitait alors le plus vivement la Hollande était le coccéianisme. Elle avait pour chef Jean Coccéius, professeur de langues orientales à Franékère, puis à Leyde, qui avait imaginé une explication nouvelle et symbolique des Écritures, par laquelle il s'écartait de l'exégèse et des dogmes généralement adoptés dans l'église réformée. Non seulement Coccéius ne s'était pas lui-même occupé de philosophie, mais même il s'était montré peu favorable à la philosophie de Descartes, dans l'université de Leyde. Mais comme les coccéiens et les cartésiens avaient à lutter contre les mêmes ennemis, les coccéiens étant accusés de cartésianisme, tandis que les théologiens cartésiens étaient accusés de coccéianisme (1), il se fit naturellement entre eux une inévitable alliance contre les voétiens. On était donc nécessairement à la fois coccéien et cartésien en Hollande, comme en France janséniste et cartésien. L'accusation, plus grave encore, de socinianisme ne fut pas épargnée aux théologiens cartésiens qui tentaient d'accommoder la foi avec la raison.

Presque tous les théologiens et les philosophes cartésiens de la Hollande ont écrit sur le texte de l'accord de la raison et de la foi, presque tous ont entrepris de démontrer la conformité de

(1) Dissertatio de cartesianismo et coccciauismo Belgio infensis, par Val Albertus theologus Lipsiensis. *Lipsiæ*, 1678, in-4°.

l'une avec l'autre. Pendant le feu des disputes cartésiennes, cette question agita d'une manière particulière certaines universités, parmi lesquelles, je citerai celle de Franékère. En 1686, les rationalistes y firent soutenir la thèse suivante qui eut le plus grand retentissement : ceux-là se trompent qui disent que si la raison nous dictait quelque chose d'opposé à l'Écriture, il faudrait plutôt en croire l'Écriture, comme si l'Écriture et la raison pouvaient être opposées, ou que deux choses contraires pussent être toutes deux vraies, ou, comme si ce qui est contraire à la raison pouvait être véritable. Ces tentatives pour accorder la raison et la foi engendrèrent de grandes hardiesses rationalistes. Quelques-uns, tels que Meyer et Balthazar Bekker, osèrent établir cet accord, à l'avantage de la raison et au préjudice de la foi (1). Dans l'école cartésienne hollandaise, les antécédents n'ont pas manqué au *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza.

Il ne faut donc pas s'etonner si les théologiens orthodoxes poussent des cris d'alarme, accusent les cartésiens de vouloir abolir le *magisterium theologiæ in philosophiam*, et s'ils prodiguent les accusations d'impiété et de socinianisme. Sous leur influence, des synodes se rassemblent et s'efforcent d'arrêter cet envahissement de la théologie par la philosophie. En 1656, un synode de Dordrecht décrète : que la philosophie sera séparée de la théologie et que les théologiens devront se garder d'employer les raisonnements de Descartes, soit dans leurs écrits, soit dans leurs leçons, soit dans les thèses publiques. La même décision est renouvelée l'année suivante dans le synode

(1) Disputatio philosophica inauguralis de recta ratiocinatione quam publice defendendam proponit Duker. — Voir dans le tome VI de la *Bibliothèque universelle* de Leclerc l'histoire de cette dispute touchant les moyens de connaître la divinité des Écritures, dans laquelle interviennent Alexandre Roell, Ruardus Andala et Gérard de Vries d'Utrecht.

de Delft qui déclare en outre que nulle chaire ou dignité ecclésiastique ne sera accordée à quiconque ferait profession de cartésianisme (1). Plus tard, sous le rectorat de Pierre Burmann, professeur de théologie cartésien, les ministres d'Utrecht avertissent les familles, par un décret en langue flamande, de se garder, sous peine de leur salut éternel, d'envoyer leurs enfants dans cette académie où règne la philosophie de Descartes, source infectée de matérialisme et d'athéisme (2). Après la publication du *theologico-politicus*, la faction voétienne réussit à provoquer de nouveaux décrets de proscription dans les universités de Leyde et d'Utrecht. De toutes parts les anti-cartésiens font retomber sur Descartes la responsabilité des doctrines de Spinoza (3).

Mais tous ces décrets sont impuissants à arrêter les progrès du cartésianisme. Là où ils ont le plus de force, on les élude en s'abstenant de prononcer le nom de Descartes, tout en continuant d'enseigner sa doctrine. Ceux des synodes ne s'adressent qu'aux théologiens, ceux des universités n'ont qu'une autorité locale et ne s'étendent pas jusqu'à l'université voisine. En outre on peut leur opposer des décrets contraires d'autres synodes, d'autres universités, et quelquefois des mêmes universités. Aussi sous une forme ou sous une autre, avec plus ou moins de réserve, le cartésianisme conti-

(1) Brucker, tome V, p. 265.—Buhle, tome III, p. 314.

(2) Commentatio de R. Cartesii commercio cum philosophis belgicis, deque philosophiæ illius temporis in nostra patria ratione, petit in-4°. Ce travail qui a remporté le prix sur cette question mise au concours en 1827 par l'académie de Louvain, est malheureusement fort incomplet et ne nous a fourni que bien peu de renseignements.

(3) Joh. Regii Cartesius verus Spinozismi architectus. *Lewarden*, 1718. Ruardus Andala répondit par : Cartesius verus spinozismi eversor et physicæ experimentalis architectus. *Franek.*, 1719.

nua-t-il à être enseigné dans presque toutes les universités de la Hollande.

Nous pouvons attester cette impuissance des arrêts portés contre la philosophie de Descartes, en Hollande, par un grand nombre de témoignages de ses amis et de ses ennemis. Descartes, dit Bekker, d'abord partout repoussé comme un ennemi perfide, est aujourd'hui reconnu comme un ami et de tous les côtés accueilli. Il y a trente ans, dit-il encore, on n'eût pas trouvé un seul de nos théologiens qui ne fût plein de mépris pour cette mauvaise philosophie de Descartes, et aujourd'hui la plus grande partie de ces mêmes théologiens l'a adoptée ou du moins ne la repousse plus (1). Fortifions le témoignage de Bekker par celui d'un adversaire fanatique de Descartes, Pierre de Maestricht qui, quelques années plus tard, en 1677, gémit amèrement des progrès que, depuis quarante ans, cette nouveauté funeste ne cesse d'accomplir, en dépit de tous les obstacles, dans les Pays-Bas et dans toute l'Europe (2). Leclerc nous apprend que Volder, en 1676, put continuer d'enseigner le cartésianisme à Leyde et faire publiquement soutenir des thèses en sa faveur contre la censure de Huet (3). Un violent adversaire de Descartes, nommé Du Bois (4), dans un pamphlet intitulé, *Nuditas philosophiæ cartesianæ*, se prévalait contre sa philosophie des diverses condamnations

(1) De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera, 1 vol. in-12. *Franek.*, 1668.

(2) Adeo scilicet ut nulla ferme non novaturientis modo Belgii, sed Europæ christianæ pars ab ejus gangrena infecta restet. (*Novitatum cartesianarum gangrena*, in-8. Amst., 1677.)

(3) *Bibliothèque choisie*, 18e vol. Amst., 1709.

(4) Ce Du Bois est sans doute le professeur d'Écriture sainte de la Faculté de théologie de Louvain, livré aux jésuites, dont Arnauld dans ses lettres signale souvent les violences, les intrigues et les fourberies.

prononcées par les synodes et les académies. Mais Welthuysen lui répond que cette accusation retombe sur elle-même, puisque le cartésianisme n'en continue pas moins d'être enseigné publiquement dans toutes les académies ou écoles illustres, à l'exception d'Herborn, qui ont rendu de semblables décrets. Plusieurs savants, qui avaient la réputation d'être cartésiens, n'ont-ils pas été néanmoins élevés au professorat par ces mêmes académies ? Il cite l'exemple de l'académie de Leyde où Heidanus et De Ræy ont été nommés professeurs postérieurement à des décrets de proscription contre le cartésianisme. A Utrecht, les conférences et les leçons cartésiennes n'en continuent pas moins telles que par le passé. L'académie de Handerwick, qui s'était signalée par son zèle contre Descartes, vient d'élever au professorat un philosophe cartésien. Dans l'école illustre de Nimègue, Vittichius, malgré son attachement bien connu à Descartes, n'a-t-il pas été chargé d'enseigner publiquement la théologie (1) ? Enfin Heineccius nous apprend qu'en 1727, on n'enseignait plus guère d'autres principes que ceux de Descartes dans toutes les académies de la Hollande et de la Belgique (2). Le cartésianisme a donc triomphé, en Hollande, malgré les décrets et les défenses des curateurs des universités, malgré les condamnations des synodes, comme nous le verrons triompher en France, malgré la censure de Rome, les intrigues des jésuites et les arrêts du Conseil du roi.

A ce tableau général du mouvement du cartésianisme en

(1) Préface de son traité intitulé : *Demonstratio quietem solis ac motum terræ minime pugnare cum verbo Dei*, *opera omnia*, p. 1040. Rotterdam, 1680.

(2) Quamvis huic sectæ initio acriter se opponerent theologi et philosophi belgæ, in academiis tamen eorum hodie vix alia quam cartesiana principia inculcantur. (*Elementa historiæ philosophiæ*.)

Hollande, nous devons ajouter des détails plus étendus sur quelques cartésiens qui se distinguent entre les autres soit par l'importance des services rendus à la propagation de la philosophie nouvelle, soit par l'originalité de leurs doctrines. Dans cette nouvelle étude nous nous appliquerons à montrer le développement logique des principes et des tendances de Descartes, plutôt qu'à suivre un ordre chronologique rigoureux, et nous tâcherons de mettre en évidence tous les anneaux de la chaîne qui relie certains cartésiens hollandais à Spinoza. Je commence par ceux qui ont le plus fait pour la propagation des principes de Descartes, mais sans en tirer aucune conséquence nouvelle. Tels furent Tobie André, Réneri, Heerboord, mais tel fut surtout Wittichius. Wittichius doit être mis au premier rang des théologiens cartésiens et rationalistes de la Hollande, non pas pour l'originalité de sa doctrine, mais pour l'influence et l'autorité. Il joue un rôle important dans tous les débats philosophiques et théologiques de cette époque. Partout les cartésiens citent son nom avec honneur et opposent son autorité à leurs adversaires, à cause de la renommée de sa science et de sa piété. « C'était, dit Bayle, un pilier du parti cartésien et rationnel et il s'était fort appliqué à concilier l'Écriture sainte et la philosophie, ce qui avec sa théologie cartésienne, l'exposa à plusieurs critiques qu'il fallut repousser (1). » Cependant Wittichius n'a poussé la philosophie de Descartes dans aucun excès, il condamne Meyer et réfute Spinoza; tout en faisant valoir les droits de la raison, il s'efforce de les concilier avec la foi, et, malgré sa ferveur cartésienne, il se distingue par un caractère général de modération et de sagesse. Né dans la Silésie en 1625, il fit ses études à Brême et à Groningue. Il étudia auprès de Clauberg, à Herborn, la

(1) *Rép. à un Prov.*, chap. 154.

philosophie de Descartes, et enseigna ensuite avec le plus grand succès la théologie à Duisbourg, à Nimègue et à Leyde. « Wittichius, dit Bayle dans une lettre à Lenfant (Rotterdam, 1685), est fort suivi à Leyde. Il a plus d'auditeurs lui seul que tous les autres ensemble, parce qu'il est l'appui et le rempart de Coccéius et des cartésiens dont le parti plaît aux jeunes gens. » Il mourut en 1688. Son principal ouvrage a pour objet la grande question de l'accord de la raison et de la foi qui s'agitait alors si vivement entre tous les théologiens hollandais. Il veut en particulier prouver l'accord de l'Écriture avec la vérité philosophique découverte par Descartes (1). Dans la préface il combat toutes les calomnies des adversaires du cartésianisme, principalement de Lentulus et Revius, et il donne les plus grands éloges à la réponse que venait de leur faire Clauberg dans sa *Défense de la philosophie de Descartes*. Il raconte les attaques suscitées contre lui au sujet de deux dissertations, l'une sur l'abus de l'Écriture sainte dans les choses philosophiques et l'autre sur le mouvement de la terre. Il a été accusé, non seulement dans les livres, mais dans les chaires et les synodes (2), d'avoir nié l'autorité de l'Écriture. Voilà ce qui l'a déterminé à reproduire, à expliquer ces dissertations et à publier cet ouvrage. Contre les théologiens partisans de l'impuissance de la raison, qui veulent que la philosophie soit tirée de l'Écriture, il soutient l'indépendance de la connaissance philosophique fille de la raison, qui se suffit à elle-même, et non de l'Écriture. L'indéfinité de l'étendue du monde, le mouvement de la terre,

(1) *Christ. Wittichii consensus veritatis in Scriptura divina et infaillibili revelatæ cum veritate philosophica a Renato Descartes detecta; cujus occasione libri 2 et 3 principiorum philosophiæ dicti Descartes maximam partem illustrantur cum indice*. 1659, 1 vol. gros in-12.

(2) Revius avait écrit contre lui un livre intitulé : *Anti-Wittichius*.

étaient les deux doctrines qu'attaquaient alors avec le plus de fureur les théologiens ennemis de Descartes. Wittichius cherche à prouver qu'elles ne sont pas en contradiction avec l'Écriture, d'après ce principe que, dans les choses naturelles, l'Écriture parle un langage accommodé aux préjugés vulgaires. Avec tous les théologiens cartésiens il prend parti en faveur du sens figuré contre le sens littéral. Bekker, dans son avertissement sur la philosophie cartésienne, nous apprend que Wittichius fut déféré au concile de Gueldres pour cause de ses opinions théologiques et cartésiennes et qu'il y fut absous avec honneur, après trois ans de discussions. Une aussi éclatante absolution détruisit sans doute l'effet de toutes les condamnations antérieures que d'autres synodes avaient pu porter contre le cartésianisme.

D'autres ouvrages de Wittichius ne furent publiés qu'après sa mort. Comme Clauberg et comme tant d'autres cartésiens, il a annoté les *Méditations* de Descartes (1). Ces notes très courtes se bornent à éclaircir et à expliquer quelquefois seulement le sens grammatical du texte, et d'ailleurs n'ajoutent rien à la doctrine. Wittichius avait aussi entrepris une réfutation de Spinoza, qui n'a été publiée qu'après sa mort, et c'est par là qu'il est le plus connu dans l'histoire de la philosophie (2). L'éditeur anonyme se plaint, dans la préface, de l'envahissement des doctrines de Spinoza, et nous apprend que Wittichius n'a pas eu le temps de mettre la dernière main à son ouvrage. Cette réfutation est une des plus consciencieuses et des plus considérables qui soient sorties de l'école de Descartes. Il est impossible d'être plus exact, plus

(1) *Christ. Wittichii annotationes ad Renati Descartes Meditationes*, 1688, petit in-4°.

(2) *Anti-Spinoza sive Examen Ethices Benedicti de Spinoza et Commentarius de Deo et ejus attributis*, 1 vol. in-4°, 1690.

igoureusement méthodique. Wittichius prend et critique les ines après les autres les définitions et les propositions de Spinoza. Mais souvent sa critique est plutôt minutieuse que profonde. On s'égare dans les détails et dans les contradictions qu'à chaque instant il prétend relever, tandis qu'on perd de vue les vices fondamentaux du système.

Le commentaire sur Dieu et ses attributs, qui accompagne cette critique, et qu'il oppose à la doctrine de Spinoza est digne le remarque et d'éloge. Wittichius déduit les attributs de Dieu le ce principe, que tout ce qu'il y a de réel dans le monde doit se retrouver en Dieu, moins les bornes. Il se sépare de Descartes au sujet de la liberté d'indifférence en Dieu et prend parti pour l'immutabilité des volontés divines. A l'appui de cette opinion il cite l'autorité de plusieurs théologiens réformés favorables à Descartes, et entre autres de Maresius. Par sa double autorité comme philosophe et comme théologien, par le succès et l'éclat de son enseignement, par ses efforts pour maintenir la philosophie de Descartes dans sa pureté, pour la distinguer u spinozisme, avec lequel ses adversaires affectaient de le confondre, Wittichius, plus que tout autre, a contribué à son établissement et à son triomphe dans les universités de la Hollande.

Clauberg n'a pas rendu de plus grands services que Wittichius à la cause du cartésianisme, mais sa doctrine par le développement original de certains principes de Descartes mérite de nous arrêter plus longtemps. Né, en 1622, à Solingen, en Westphalie, Clauberg est allemand; quoique allemand, nous ne croyons pas devoir cependant le séparer des cartésiens hollandais, parce qu'il a été initié par eux à Descartes, parce qu'il a eu à combattre les mêmes adversaires, et enfin parce qu'il a professé, sinon en Hollande, au moins dans les universités voisines de la Hollande et entraînées dans le même mouvement philosophique. Il fut élevé par ses parents

dans la religion réformée et dans une grande piété (1). Comme Wittichius, il fit ses études d'abord à Brême, puis à Groningue. A Groningue, il se lia d'amitié avec Tobie André, qui fut son père en Descartes. Ses études achevées, il va faire un voyage en France où il visita, comme il le dit lui-même, les lumières de la religion réformée. Mais il n'y rechercha pas moins les lumières de la philosophie de Descartes, et il forma des relations d'amitié avec Clerselier, du Roure, de la Forge. Nommé professeur de philosophie à Herborn, à son retour en Hollande, avant de prendre possession de sa chaire, par le conseil de Tobie André, il va à Leyde auprès de de Ræy se perfectionner dans la physique de Descartes. Toute sa vie il a gardé la plus profonde reconnaissance pour les deux maîtres qui l'avaient initié à Descartes. Il a dédié sa physique à de Ræy et sa logique à Tobie André. Dans la dédicace de sa physique, il se félicite d'avoir pu, par la grâce de la divine Providence, enseigner le cartésianisme en Allemagne avant de Ræy lui-même en Hollande (2). Dans la dédicace de sa logique, il remercie Tobie André d'avoir ouvert ses yeux à la lumière nouvelle et de lui avoir fait connaître de Ræy, celui qui, d'après Descartes lui-même, enseignait le mieux sa philosophie (3). Après les livres divins, Clauberg disait qu'il

(1) Voir la Biographie de Clauberg, par Henricus Christianus Henninius, en tête de l'édition de ses OEuvres complètes, en un gros vol. in-4°. *Amst.*, 1691.

(2) Abs te igitur non ætate quidem, sed ingenio et profectu impar, instauratæ hoc sæculo philosophiæ initiatus in Germaniam superiorem appuli, ubi mihi priusquam tibi in Belgio, eam publice docere singulari numinis providentia, datum est.

(3) Sed tu quemadmodum ætate, eruditione multisque aliis partibus major me, ita hoc etiam felicior quod prior eam vidisti, mihique comiter viam ad eamdem monstrasti philosophiam Renati Descartes, serio atque diligenter ut examinarem hortatus. Quamobrem tuum secutus consilium contuli me

n'en estimait point au-dessus de ceux de Descartes. Il a travaillé à les répandre, à les commenter, à les éclaircir, à les mettre à l'abri de toute objection avec un ardeur incomparable. Il a été cartésien avec piété et enthousiasme. Sa santé avait toujours été faible, et il mourut jeune encore, en 1665.

Nommé professeur de théologie et de philosophie à Herborn par le duc de Nassau, il y enseigna pendant deux ans le cartésianisme avec le plus grand succès. Son biographe Henninius vante la méthode et la clarté de son enseignement, la netteté et l'élégance de son élocution. Bientôt il fut enlevé à Herborn par l'université plus considérable de Duisbourg, et les magistrats de la ville le chargèrent de la direction du gymnase en même temps que de la chaire de philosophie. Il y enseigna pendant treize ans, jusqu'à la fin de sa vie, non sans avoir à soutenir de vives et nombreuses luttes pour la cause de Descartes. Ses principaux adversaires sont : Revius que nous retrouvons partout où il y a un cartésien à combattre, et Cyriacus Lentulus, son collègue à l'université d'Herborn (1). Il a composé contre eux une apologie de Descartes, *Defensio cartesiana* (2). Il s'y plaint que Revius et Lentulus

Lugdunum-Batavorum, ubi non sine insigni studiorum emolumento, cognitus mihi communis amicus Joannes de Ræy.

(1) Cyriacus Lentulus a écrit contre Descartes, *Nova Renati Descartes sapientia faciliori quam ante hac methodo detecta*. Déjà nous avons cité les ouvrages de Revius.

(2) *Defensio cartesiana adversus Jacobum Revium theologum leidensem et Curiacum Lentulum professorem herbonensem*, in-12, 1652. — Il se glorifie dans la préface d'être un des premiers à défendre publiquement Descartes par ses écrits. Il sait bien que, dans toute l'Europe, sont répandus des cartésiens plus profonds que lui. Mais, tandis qu'il leur a été accordé par la divine Providence de philosopher en paix, lui, plus malheureux, il est troublé dans l'étude de la sagesse, il est provoqué au combat par la haine et l'envie d'un collègue.

attaquent plutôt le *Discours de la Méthode*, qui est un ouvrage exotérique, que les *Méditations*, qui sont un ouvrage acroamatique, et qu'ils prennent en un sens absolu ce que Descartes n'y donne que comme exemple ou exprime d'une façon populaire (1). Il défend ensuite les principes du *Discours de la Méthode*, les préceptes, les opinions, les mœurs et le caractère de Descartes contre toutes les calomnies de Revius et de Lentulus, mais il renvoie à un autre ouvrage la réfutation de leurs objections contre la quatrième partie du *Discours de la Méthode*, qui est comme un abrégé des *Méditations*. Clauberg a aussi composé un traité spécial pour la défense du doute méthodique (2) contre ce même Revius, qui, dans un pamphlet intitulé *Furiosum nugamentum*, accusait Descartes d'enseigner qu'il était avantageux pour un temps de nier Dieu et de le chasser de sa pensée. Les adversaires de Descartes faisaient partout du doute cartésien un objet de scandale, un texte d'accusation de scepticisme et d'impiété. De là l'importance de l'ouvrage de Clauberg. Il justifie le doute méthodique par vingt-cinq arguments où sont comprises toutes les bonnes raisons, mais où s'en trouvent beaucoup qui sont superflues, minutieuses ou en dehors de la question. A la suite de ce petit traité est un commentaire de la quatrième partie du *Discours de la Méthode*, de la première Méditation et des huit premiers articles des *Principes*, commentaire presque mot à mot, où chaque phrase du texte est reproduite et commentée. Il a composé d'après le même plan une paraphrase des *Mé-*

(1) Il appelle aussi les *Méditations*, Scriptum primarium et maxime elaboratum, et le *Discours de la Méthode*, Scriptum secundarium et minus politum.

(2) Initiatio philosophi, sive Dubitatio cartesiana ad metaphysicam certitudinem viam aperiens.

*ditations* (1), où il cite tout le texte de Descartes et le commente phrase par phrase. Ce commentaire est clair et exact, il montre l'enchaînement des propositions et établit toujours le vrai sens de l'auteur, mais il renferme aussi beaucoup d'explications superflues.

Mais Clauberg n'est pas un simple apologiste et commentateur de Descartes. Il a voulu combler une lacune de sa philosophie en composant une logique, et il a poussé à des conséquences nouvelles quelques-uns de ses principes métaphysiques. Dans sa logique il se propose d'allier les préceptes des anciens avec ceux des modernes, de là le titre qu'il lui a donné : *Logica vetus et nova vel novantiqua.* Il y mêle Aristote avec Bacon et Descartes. Cette logique est remarquable par l'étendue du plan, la méthode, la clarté, le bon sens pratique des préceptes et des exemples. On y trouve beaucoup de choses nouvelles, utiles et ingénieuses sur le langage, sur l'art d'enseigner et d'apprendre ; cependant, il aurait pu faire mieux encore, dit-il lui-même dans la préface, s'il ne se fût proposé de combiner les anciens avec les modernes. Clauberg peut passer pour un érudit au sein de l'école cartésienne, car il cite sans cesse, avec Bacon et Descartes, les principaux philosophes de l'antiquité et du moyen-âge, Aristote, Platon, Plotin, saint Augustin, saint Thomas, Marsile Ficin. Telle qu'elle est cette logique est un des meilleurs antécédents de l'*Art de penser* de Port-Royal, qui l'a mise à profit.

(1) *Paraphrasis in Renati Descartes Meditationes de prima philosophia.* — Cet ouvrage est dédié au chancelier Séguier. Il le loue dans cette dédicace du magnifique privilége dont il a honoré les œuvres de Descartes, et d'avoir suivi les traces de son aïeul Pierre Séguier, président à mortier du parlement de Paris sous Henri II et Charles IX, qui avait laissé en héritage à ses enfants un ouvrage intitulé : Rudimenta cognitionis Dei et sui.

La question des rapports de l'âme et du corps, et des rapports des créatures avec Dieu, est celle où Clauberg pousse à des conséquences nouvelles la doctrine de Descartes. Il traite la question de l'union de l'âme et du corps dans un Traité particulier intitulé : *Corporis et animæ in homine conjunctio* (1). Selon Clauberg, le corps ne peut être uni à l'âme ni comme un corps à un corps, ni comme une âme à une âme. La seule union possible est dans leurs actions ou passions relatives, et non dans leur substance absolue. S'il admet l'action réciproque de l'âme et du corps, c'est comme un miracle de la volonté de Dieu, et non comme l'effet d'une loi naturelle. Il fait l'âme cause morale et non physique des mouvements du corps, par où il entend qu'elle ne produit pas le mouvement, mais seulement le dirige, semblable, suivant la comparaison de Descartes, au cocher qui n'est que la cause morale du mouvement du char, tandis que la cause physique est le cheval qu'il dirige à son gré. Jusqu'ici Clauberg suit fidèlement Descartes, mais il le dépasse ou l'exagère en ce qui concerne les rapports du corps avec l'âme. En effet, partant de ce principe, que l'effet ne saurait être plus noble que la cause, il nie qu'on puisse attribuer aux mouvements du corps la production d'un seul mouvement de l'âme. Les mouvements du corps ne sont que des causes *procatarctiques*, c'est-à-dire, donnent seulement occasion à la cause principale, qui est l'âme, de produire telle ou telle idée qu'elle contient en puissance (2). Ainsi, s'il admet, par un miracle de Dieu, l'action de l'âme sur

(1) Ce traité se trouve dans les Œuvres complètes à la page 209, à la suite de la Physique.

(2) Corporis nostri motus tantummodo sunt causæ procatarcticæ quæ menti tanquam causæ principali occasionem dant, has illasve ideas quas virtute quidem semper in se habet, hoc potius tempore quam alio ex se eliciendi ac vim cogitandi in actum educendi (cap. 16).

le corps, il n'admet pas réciproquement l'action du corps sur l'âme, même par un miracle, et il ne considère les mouvements corporels que comme des causes occasionnelles à l'égard des mouvements de l'âme. Nous trouvons donc déjà dans Clauberg la doctrine des causes occasionnelles, sinon dans le rapport de l'âme avec le corps, au moins dans celui du corps avec l'âme. Mais, en dernière analyse, sur cette question de la communication de l'âme et du corps, Clauberg se réfugie dans la volonté de Dieu, auquel il a plu qu'il en fût ainsi. Il lui semble qu'absurde partout ailleurs, cette réponse est ici la seule qui convienne. Pourquoi Dieu qui a imprimé les traces de toutes ses autres perfections sur les choses, n'y aurait-il pas mis la marque de sa liberté ?

Il développe le même sentiment dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même* (1), le plus important de ses ouvrages, où il traite dans cent *exercitationes* les principales questions de la philosophie de Descartes relatives à Dieu et à l'âme humaine. La connaissance naturelle de Dieu y est posée comme le principe, le milieu et la fin de la philosophie. Clauberg insiste sur la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini. Il fait voir, comme Descartes, que loin d'être négative et obscure, cette idée de l'infini est la plus positive et la plus claire des idées. Mais il développe et exagère la doctrine de la création continuée. Autant il nous est facile de concevoir comment cessent d'être les idées de notre esprit, autant il lui semble facile de concevoir l'anéantissement des créatures, si Dieu, un seul instant, cessait de les créer, assimilant ainsi le rapport des créatures avec Dieu et le rapport de nos pensées avec notre esprit.

(1) De cognitione Dei et nostri quatenus naturali rationis lumine secundum veram philosophiam potest comparari, exercitationes centum. 1656, in-12.

Encore aggrave-t-il cette comparaison, en ajoutant que les créatures sont moins par rapport à Dieu que nos pensées par rapport à notre esprit. Nous ne sommes pas maîtres de nos pensées ; il en est qui se présentent à nous malgré nous, tandis que Dieu est tellement maître de toutes ses créatures, qu'il lui suffit de retirer d'une d'elles, un seul instant, sa pensée pour les replonger dans le néant (1). A la suite de ce passage, il cite ces paroles de saint Paul, dont Spinoza et Malebranche s'empareront aussi, chacun dans leur sens : *Dominus non longe est ab unoquoque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus.* On voit donc combien déjà, chez Clauberg, la tendance est forte à convertir les créatures en de purs phénomènes, et à les absorber au sein de Dieu. Il y était porté non seulement par les principes de Descartes, mais aussi par la vivacité du sentiment religieux dont son âme était pénétrée, et qui souvent allait jusqu'à l'extase, à ce que rapporte Leibnitz. Comme Wittichius, il a soutenu la thèse de la conformité de la raison et de la foi, et pour prouver cette conformité il a composé un grand nombre de dissertations théologiques. Il eut été encore plus hardi, dit son biographe, car il pensait que beaucoup de choses en théologie pouvaient être exposées d'une manière plus exacte et plus simple, sans l'amour de la paix qui le tenait dans une grande réserve. Donc Clauberg, de même que Wittichius, sans rompre avec l'orthodoxie, tend à rationaliser la foi. Dans

(1) Tantum igitur abest ut magnifice sentiendi occasionem ullam habeamus ut potius maximam habeamus e contrario judicandi nos erga Deum idem esse quod cogitationes nostræ sunt erga mentem nostram, et adhuc aliquid minus, quoniam dantur nonnulla quæ nobis etiam invitis sese offerunt, quæ causa fuit Themistocli ut artem potius oblivionis quam memoriæ sibi optaret. Sed Deus suarum creaturarum adeo dominus est ut voluntati suæ resistere minime valeant, et ab eo tam stricte dependent ut si semel ab iis cogitationem suam averteret, statim in nihilum redigerentur. (Exercitatio 28.

sa métaphysique nous avons signalé un premier pas vers les causes occasionnelles, et cette comparaison des créatures par rapport à Dieu, à nos pensées par rapport à notre esprit. Or, que sont les pensées de notre esprit, sinon de simples phénomènes qui apparaissent et disparaissent? Ainsi déjà se montrent les conséquences de la doctrine de la passiveté des créatures au sein de la philosophie cartésienne hollandaise. (1) Nous allons voir des successeurs et même des contemporains de Clauberg les développer encore davantage, et aller plus avant que lui dans la voie glissante et dangereuse qui conduit à Spinoza.

(1) Clauberg a, en outre, écrit deux traités en allemand, l'un sur la différence de la philosophie cartésienne et de la philosophie vulgaire, l'autre sur les langues. Quoiqu'il écrivît et parlât très-bien le latin, il faisait grand cas de la langue allemande et gémissait de l'abandon où la laissaient les théologiens et les philosophes. Cet abandon devait durer jusqu'à Kant, malgré la protestation de Clauberg.

# CHAPITRE XIV.

Geulincx. — Sa vie. — Professeur à l'université catholique de Louvain, puis à l'université protestante de Leyde. — Causes de sa fuite à Leyde. — Principe que Dieu seul est véritable cause, poussé à ses extrêmes conséquences. — Négation de toute action réciproque entre l'âme et le corps — Le corps et l'âme, instruments que Dieu met en harmonie l'un avec l'autre. — Doctrine des causes occasionnelles. — L'homme spectateur impuissant de tout ce qui se passe dans le monde et dans son corps. — Eternité et immutabilité des vérités naturelles. — Tous les corps particuliers modes du corps en soi, et les esprits modes particuliers de l'esprit universel. — Principe de la morale de Geulincx, amour de la raison. — Pieux et hardi rationalisme. — Rapport de sa morale avec sa métaphysique. — William Deurhoff pousse encore davantage la doctrine de Geulincx au spinozisme. — Cartésiens précurseurs du *Tractatus theologico-politicus*. — Meyer. — La philosophie posée comme règle de l'interprétation des Écritures. — Balthasar Bekker. — Guerre aux superstitions. — Le principe cartésien que Dieu seul est cause efficiente opposé au dogme de la puissance des anges et des démons. — Préparation et enfantement de Spinoza par une partie du cartésianisme hollandais.

La logique unit étroitement Geulincx à Clauberg (1).

(1) Dans les titres mêmes de ses ouvrages, son nom est écrit de différentes manières, Geulincs, Geulinck, Geulinxs, Geulinx et Geulincx. Nous adoptons cette dernière orthographe qui est celle de la 3e édition des *Saturnalia* de 1669, publiée par lui l'année même de sa mort.

Geulincx va au-delà de Clauberg comme Clauberg lui-même va au-delà de Descartes, et il pousse encore plus avant le cartésianisme dans les voies qui aboutissent soit à Malebranche soit à Spinoza. Nous n'avons que peu de détails sur sa vie. Né à Anvers en 1625, il étudia la philosophie et la médecine, et prit le grade de docteur à Louvain. Bientôt il fut maître dans cette même université où il avait été élève, et pendant douze ans il professa avec le plus grand succès. Tout à coup nous le voyons obligé de fuir l'université de Louvain, et nous le retrouvons à Leyde, exilé, sans ressources, exposé même à périr de faim ou à mendier, comme le raconte l'éditeur de son *Éthique*, sans la généreuse assistance d'Heidanus (1). Geulincx, dans la préface de sa *Logique*, fait allusion à cette catastrophe, mais sans en dire la cause et sans entrer dans aucun détail (2). En changeant de pays et d'université, il dut changer de religion, et de catholique se faire protestant. Faut-il ajouter foi au témoignage un peu suspect de l'abbé Paquot qui l'accuse d'avoir été obligé de quitter Louvain pour cause de dettes

(1) Rem cum paupertate habuit, cumque ea diu luctatus est ; eo usque ut tandem fame pereundum, aut honesto viro mendicandum fuisset, nisi sua liberalitate et munificentia eum sustentasset Heidanus. (Præf.)

(2) « Adolescens philosophiam Loviani duodecim annos palam et sex postremis annis in prima cathedra cum frequentissimo discipulorum affluxu professus. Nuper autem ad virilem ætatem et simul etiam ad academiam vestram (Lugdunum-Batavorum) e naufragis rerum mearum appulsus, nihil remisi de antiquo, eamdem operam etsi privatam et minus quæstuosam navo juventuti vestræ collegia mea frequentanti. » Brucker a eu le tort de prendre à la lettre cette expression de *naufragium*, et de dire dans sa biographie de Geulincx : « Postea naufragium passus cum Lugdunum-Batavorum devenisset. » On voit aussi par ce passage qu'il n'était pas professeur en titre à l'université de Leyde, mais qu'il avait seulement obtenu d'y donner des leçons particulières.

et de brouilleries avec ses collègues (1)? N'est-il pas plus vraisemblable que son attachement à la philosophie de Descartes, qui pendant quelque temps fut proscrite de l'université de Louvain, a été la principale cause de sa disgrâce? Ayant obtenu en 1663, grâce à la protection d'Heidanus, de donner des leçons particulières dans l'université de Leyde, il fit preuve du même zèle et eut le même succès que dans ses leçons publiques de Louvain. Absorbé tout entier par l'enseignement de la jeunesse, il ne put achever ou publier lui-même la plupart de ses ouvrages, qui ne parurent qu'après sa mort. Les deux principaux sont sa *Métaphysique* et son *Éthique*. Il a publié en outre une *Logique*, une *Physique* et des notes ou commentaires sur les *Principes* de Descartes. Il mourut, comme Clauberg, jeune encore, en 1669, à l'âge de quarante-quatre ans (2).

Disciple zélé de Descartes, Geulincx aspire à compléter et à développer sa philosophie. Jamais encore aucun cartésien, pas même Clauberg, n'avait fait à l'homme et à la création une application plus rigoureuse du principe que Dieu seul est cause efficiente. Il pose comme un axiôme que nul n'est cause efficiente qui n'a conscience non seulement de l'effet lui-même, mais du mode de production de l'effet : *impos-*

(1) *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des 17 provinces des Pays-Bas*, 18 vol. in-8. Louvain, 1768, par l'abbé Paquot, licencié en théologie de Louvain. (Voir le 13me vol., art. Geulincx.)

(2) Voici la liste de ses ouvrages : *Metaphysica vera*. Amst., 1691, in-16. —*Γνῶθι σεαυτὸν sive Éthica*. Amst., 1696. — *Physica vera*. — *Logica fundamentis suis a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta*. Amst., 1698. — *Annotata majora in Principia philosophiæ Renati Cartesii*. Dordraci, 1691. — *Saturnalia seu quæstiones quodlibeticæ in utramque partem disputatæ*. 2me édit. Leyde, 1665. Ce dernier ouvrage ne traite que des questions assez frivoles sur les mœurs, les coutumes, les convenances, et n'a aucune importance sous le rapport philosophique.

*sibile est ut is faciat qui nescit quomodo fiat* (1). C'est là dessus que se fonde Geulincx pour nier toute action réciproque de l'âme sur le corps, pour les dépouiller de toute causalité et n'en faire que de simples instruments aux mains de Dieu. Si parmi la foule de nos pensées, il en est qui ne dépendent pas de nous et qui semblent venir du dehors, il est impossible de supposer que réellement elles dépendent de l'action du corps et des sens. Quel est le rapport entre le corps et le mouvement d'un côté, et le moi et la pensée de l'autre ? Qu'y a-t-il dans le corps, sinon la masse et l'étendue, qu'y a-t-il dans le mouvement, sinon le rapprochement et l'éloignement des parties ? Or tout cela n'a aucun rapport possible avec le moi simple, indivisible, immatériel. D'ailleurs le feu, auquel on attribue la sensation de la chaleur, sait-il qu'il nous chauffe, l'œil sait-il qu'il voit, donc ils ne peuvent être les causes de la chaleur et de la vision ; donc ils ne sont que les instruments, dont se sert un être qui connaît et qui veut, pour agir sur nous.

Il en est de même des rapports de l'âme avec le corps. Ce n'est pas nous qui agissons sur le corps et le mettons en mouvement, car nous ne savons pas comment nous produisons le mouvement ni comment il part du cerveau, pour aller aux nerfs et aux muscles. Si nous n'agissons pas sur notre propre corps, à plus forte raison n'agissons-nous pas sur les autres corps. Il faut donc que notre âme ne soit à l'égard du corps qu'un instrument, dont se sert, pour le mouvoir, celui qui sait comment le mouvement se produit.

Dieu qui manie ces deux instruments les met en harmonie l'un avec l'autre, et en cela, selon Geulincx, il se montre

(1) *Metaph. vera*, p. 26. — Il dit ailleurs dans le même ouvrage : « Si nescis quomodo fiat, id non facis, » et dans l'*Éthique* (tractatus 1, sect. 2) : « Qua fronte dicam id me facere, quod, quomodo fiat, nescio. »

vraiment admirable. Il me fait penser et sentir, et précisément à ce moment même, il produit un mouvement dans les organes, pour que je pense et je sente, non par ce mouvement, mais à son occasion, non par sa vertu propre, mais par la vertu de Dieu, qui unit entre elles ces deux choses, qui meut mon âme tout autant de fois qu'il meut mes organes, afin que mes sensations soient le signe des mouvements et des actions de mon corps. Nous voulons ces mouvements, voilà tout notre rôle, et c'est par Dieu qu'ils se produisent à la suite de notre volonté (1). L'éditeur de l'*Éthique* de Geulincx, le pseudonyme Philarète, explique d'ailleurs dans une note son sentiment avec une précision qui ne laisse rien à désirer : « Deus has res diversissimas (motum materiæ et arbitrium voluntatis meæ), inter se devinxit, ut cum voluntas vellet; motus talis adesset qualem vellet, et contra cum motus adesset, voluntas vellet sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu. » Il se sert même, pour faire comprendre cette correspondance, de la comparaison de deux horloges dont plus tard se servira Leibnitz en faveur de son harmonie préétablie. On voit que Geulincx applique aux rapports de l'âme avec le corps ce que Clauberg n'avait appliqué qu'aux rapports du corps avec l'âme, et qu'il est ainsi le premier auteur de la doctrine des causes occasionnelles dans l'histoire des développements de la philosophie de Descartes (2).

(1) Deus hic mirabilem se ostendit. Ille me cogitare et sentire facit, et quidem eo momento quo idem ille motum quemdam in organis efficit, ut ego cogitem et sentiam ad motum organorum, non ex motu, non vi ejus, sed virtute Dei qui duo ista conjungit, quique toties movet organa, toties me cogitando commovet, ut sensus isti mihi signa sint aliquid in corpore meo moveri et peragi.... Ego fieri ista percipio et hoc unum valeo ut velim sæpe motus illos et dum volo etiam succedant. (*Metaph. vera*, p. 22.)

(2) Voir la thèse de Ruardus Andala intitulée : *Disputatio de unione mentis*, où est combattue la métaphysique de Geulincx.

Cependant Geulincx ne nie pas d'une manière absolue toute action à l'âme humaine, il accorde à l'âme le pouvoir d'agir, mais seulement sur elle-même, et il la condamne à une impuissance absolue hors d'elle-même. Il faut reconnaître, dit-il, que je ne puis rien faire hors de moi : « Nihil me extra me facere, quidquid facio in me hærere, nihil horum quæ ago, ad meum aliudve corpus aut alio quoquam manare. » De tout ce qui se passe hors de nous et même dans notre propre corps, nous ne sommes que simples et impuissants spectateurs, « nudus et inermis spectator. » Sur cette machine du monde et du corps faire ou refaire, construire ou détruire quoi que ce soit n'est pas en notre pouvoir. Tout cela est l'ouvrage d'un autre (1).

Cette simple vision que nous avons du monde n'a lieu elle-même que d'une manière miraculeuse dans la doctrine de Geulincx. Si nous voyons le monde, ce n'est ni par notre propre action, ni par l'action du monde, mais par l'action seule de Dieu. Ce n'est pas le monde qui se présente à nous, mais Dieu lui-même qui, d'une manière ineffable, incompréhensible, le présente à notre esprit (2). Ainsi, de même qu'on trouve les causes occasionnelles dans Geulincx, de même on y trouve le germe de la vision en Dieu. Mais à la différence de Malebranche, il n'entreprend pas d'expliquer comment Dieu lui-même présente le monde à notre esprit. Comme Wittichius, Geulincx admet des vérités naturelles, éternelles et immuables, se séparant de Descartes et

(1) Sum igitur speculator hujus machinæ. In ea nihil ego fingo, vel refingo, nec struo quidquam hic, nec destruo. Totum id alterius cujusdam est opus. (*Ethic.*, 1 tract., 2 sect.)

(2) Ipsum tamen mundum non posse se mihi spectandum exhibere : solum Deum mihi exhibere illud spectaculum, idque modo ineffabili, incomprehensibili. (Ibid.)

des cartésiens qui les faisaient dépendre d'un décret arbitraire de Dieu. Ceux-là, dit-il, se trompent qui attribuent à Dieu le pouvoir de faire que deux et trois n'égalent pas cinq en faisant autre notre intelligence. Si l'on prétend que Dieu a ce pouvoir, il faudra dire aussi qu'il a le pouvoir de faire qu'il n'existe pas, car l'impossibilité dans le second cas n'est pas plus grande que dans le premier (1).

Mais si Geulincx se rapproche de Malebranche, il se rapproche aussi de Spinoza. Par quelques passages de sa métaphysique, on peut voir qu'il tendait à considérer tous les corps particuliers comme des modes du corps en soi. Il admet que les corps particuliers peuvent être divisés, mais non le corps en soi, qui est une chose une et indivisible. De même de tous les esprits particuliers, il incline à ne faire que des modes de l'esprit universel. Si nous étions, dit-il, des esprits et non pas seulement des modes de l'esprit, nous serions Dieu. Otez ces modes, que reste-t-il ? Dieu (2). Aussi Geulincx peu de temps après sa mort, fut-il attaqué par Charles Tuyman, ministre de Middelbourg, comme un fauteur de Spinoza.

Pour combler une grande lacune de la philosophie de Descartes, Geulincx a aussi traité de la morale. Il estime, avec raison, qu'on ne peut considérer comme une vraie morale les trois règles provisoires de conduite, que donne Descartes, dans le *Discours sur la Méthode*. Dans la préface de son *Éthique*,

(1) Errant illi qui veritates omnes creatas esse volunt, quique Deo attribuunt eam potestatem, ut si modo alium nobis intellectum dedisset, potuisset efficere ut 2 et 3 non essent 5. Sed si hoc Deum posse dicant, necessarium quoque est ut dicant, Deum posse efficere ut ipse non sit, quia eamdem impossibilitatem concipio in eo, atque in cœteris veritatibus. (*Metaphysica vera.*)

(2) *Metaph. vera*, part. 2. — Ruardus Andala, cartésien, professeur à Franékère, relève vivement ce passage dans la 4ᵉ de ses Dissertations.

attaque d'abord ces faux cartésiens, qui, pour avoir négligé morale, nient l'existence d'une loi morale, font toutes choses nécessaires et tombent dans l'athéisme. Qui sont ces ux cartésiens? Sans doute quelques professeurs de physique t de médecine qui transportaient dans l'ordre moral le grand incipe que tout se fait mécaniquement dans la nature. Rappelons Regius, et aussi Welthuysen, qui réfute Hobbes, mais telle façon qu'on a pu le prendre pour un de ses disciples. eulincx veut montrer comment nous devons agir d'après la aie philosophie de Descartes unie à la sagesse chrétienne. première partie seule a paru pendant sa vie, le reste l'ouvrage est posthume. La morale de Geulincx est empreinte d'un esprit de piété, d'humilité et de résignation, nforme à ses principes métaphysiques sur la dépendance des éatures à l'égard du Créateur et inspirée peut-être aussi par s malheurs de sa vie. Il traite de l'essence de la vertu, de s propriétés premières, de ses diverses applications, de sa n et de sa récompense. L'amour de la raison, identique avec mour de l'ordre d'où Malebranche, dans son *Traité de orale*, fait dériver toutes les vertus particulières, voilà le and principe de la morale de Geulincx. Pour les détails, mme pour les principes, les analogies sont nombreuses ntre l'éthique de Geulincx et le traité de Malebranche. e même aussi que Malebranche, on le voit allier à la plus ive piété un hardi rationalisme. Il fait de la raison la i et l'image de Dieu dans nos esprits ; rien de si grand t de si saint qui ne lui soit soumis ; « nihil est tam magnum, ublime, sanctum, quod non aliqua ratione rationis examini bjiciatur (*Tract. cap.* 2). » Les vertus cardinales ou les propriétés essentielles de la vertu sont la diligence, l'obéissance, justice et l'humilité. La diligence est le zèle ou l'attention à couter la voix de la raison. Si la diligence nous rend les auteurs attentifs de la raison, l'obéissance nous en fait les

serviteurs dociles. Cette obéissance à cela seul qui est raisonnable, a pour prix la vraie liberté, nemini servit qui rationi servit. La justice est l'exacte convenance, l'équation de toutes nos actions avec la raison. Elle donne le contentement intérieur, qui est le fruit du devoir fidèlement accompli. Enfin l'humilité, qui consiste dans l'abandon et le mépris de soi-même, en vue de la raison, achève et couronne toutes les autres vertus. Elle nous détache de notre propre personne pour nous élever à Dieu, et elle donne la vraie grandeur, d'après cette parole, que celui qui s'abaisse sera élevé. Comment ne serions-nous pas humbles puisque nous ne pouvons rien, puisque nous ne pouvons agir si Dieu n'agit en nous, puisque nous ne pouvons mouvoir notre corps si Dieu ne le meut, ni connattre le monde si Dieu ne nous le fait connattre? Tel est le rapport de la morale de Geulincx avec sa métaphysique.

Pour n'omettre aucun des anneaux qui rattachent, dans le cartésianisme hollandais, Spinoza à Descartes, à la suite de Geulincx, nous mentionnerons William Deurhoff, professeur à Amsterdam (1). C'est dans Geulincx, d'après Ruardus Andala, que William Deurhoff a puisé la plupart de ses erreurs. Dans un de ses ouvrages, *Fundamenta religionis christianæ*, il soutient que l'acte de la création n'est pas successif, mais simple et éternel, que tout se produit naturellement, Dieu ayant tout prévu, et que les miracles rentrent dans l'ordre du monde. Dans un autre : *Principia veritatis et virtutis*, il nie la réalité des causes secondes, parce que produire quelque chose de rien est le caractère essentiel de la cause. Il développe aussi avec plus de rigueur une pensée qui déjà se trouvait dans Geulincx, à savoir que tous les esprits sont

(1) Nous ne connaissons William Deurhoff que par Ruardus Andala et Colerus (*Vie de Spinoza*).

des modes d'une substance pensante universelle créée par Dieu dès le commencement, et tous les corps des modes d'une étendue universelle. Il nie aussi d'une manière absolue l'action de l'âme sur le corps. Il avance cette doctrine, que l'âme ne peut continuer d'être qu'à condition de l'union avec un corps d'une matière subtile. Quoique Colerus le loue d'avoir toujours vivement combattu les sentiments de Spinoza, l'analogie des doctrines n'en est pas moins évidente.

Ainsi la doctrine des causes occasionnelles, la négation de la réalité des causes secondes, le germe de la vision en Dieu, la transformation de tous les corps et de tous les esprits en purs modes d'une substance étendue et d'une substance pensante universelle se trouvent dans Geulincx et dans son disciple Deurhoff, précurseurs immédiats de Malebranche et de Spinoza.

Mais pendant que quelques cartésiens préparent les voies à l'*Éthique* de Spinoza, d'autres préparaient les voies au *Tractatus theologico-politicus*. Tel fut Meyer. L'ouvrage de Meyer intitulé : *Philosophia Scripturæ interpres* (1), est un des essais les plus célèbres et les plus hardis tentés, sous l'influence de l'esprit du cartésianisme, pour soumettre les Écritures à une interprétation rationaliste. Meyer, médecin d'Amsterdam, fut un des plus intimes amis de Spinoza, il reçut son dernier soupir, il édita ses œuvres posthumes. Le titre même de son

(1) *Philosophia Scripturæ interpres, exercitatio paradoxa; tertium edita et appendice Joachimi Camerarii aucta, cum notis variis et præfatione Semleri, in-*8°, 1776. La Haye.—L'éditeur défend Meyer et se défend lui-même. « La tolérance, dit-il, doit être le propre du christianisme. Faut-il, comme autrefois, anéantir les livres des adversaires? D'ailleurs, ce livre est bon pour exercer les théologiens. Meyer a pu errer dans son mode d'interprétation, mais n'a pas voulu renverser les fondements de la religion.»

L'ouvrage de Meyer a été traduit en hollandais et en français.

ouvrage en indique déjà clairement l'esprit. Meyer dit dans la préface qu'il a cherché un remède aux discordes fâcheuses des théologiens, et qu'il a cru le trouver dans la méthode de Descartes, qu'il célèbre avec enthousiasme. Ce que Descartes a fait en philosophie, il veut le faire en théologie, c'est-à-dire, tout rejeter, jusqu'à ce qu'il arrive à un point ferme et inébranlable qui puisse servir de fondement à tous les autres dogmes théologiques. Ce premier point d'où il faut partir, selon Meyer, c'est que l'Écriture est la parole infaillible de Dieu. Hors de là point de théologie. Mais si le premier point de Meyer est parfaitement orthodoxe, il n'en est pas de même du second, c'est à dire, de sa règle d'interprétation infaillible de l'Écriture. En effet cette règle, qu'aucun théologien n'a encore trouvée, selon Meyer, c'est la philosophie. Par philosophie, il n'entend pas les opinions de tel ou tel philosophe, mais cette connaissance certaine que donne la raison exercée, attentive, délivrée de tous les préjugés : « Illarum rerum veram ac indubitato certam notitiam quam ratio ab omni præjudiciorum involucro libera naturalique intellectus lumine et acumine suffulta, ac studio, sedulitate, exercitatione, experimentis, rerumque usu exculta atque adjuta, ex immotis ac per se cognitis principiis, per legitimas consequentias, apodicticasque demonstrationes, clare ac distincte perceptas, eruit, ac in certissima veritatis luce collocat (cap. 5). » Une telle raison émane de Dieu, ainsi que la philosophie qui en découle et en conséquence est infaillible. Donc tout ce qui n'est pas en conformité avec elle n'est pas et ne peut pas être la vérité. Meyer fait les plus hardies applications de ce principe, non seulement aux passages de l'Écriture où Dieu est représenté avec des formes et des passions humaines, mais à l'interprétation du dogme de la Trinité et de ces fameuses paroles : ceci est mon corps. Il veut prouver qu'il n'y a pas contradiction entre les véri-

tés philosophiques et les vérités théologiques ; mais il ne le prouve qu'en changeant les vérités théologiques en des vérités philosophiques. Il explique à sa manière ou réfute tous les passages de l'Écriture et des Pères qui semblent condamner la philosophie et la raison. Enfin il combat toutes les opinions, différentes de la sienne, sur le principe d'interprétation des Écritures et surtout celle que l'Écriture est *sui interpres*, sous l'inspiration du Saint-Esprit, qui dominait dans les églises réformées.

L'ouvrage de Meyer, antérieur au *Tractatus theologico-politicus*, qu'il est loin d'égaler pour la hardiesse comme pour la profondeur, souleva aussi des orages. Il suscita les plus vives discussions entre les disciples de Descartes et les ministres du culte réformé, et compromit dans un grand nombre d'esprits la philosophie de Descartes, dont Meyer se vantait d'appliquer fidèlement la méthode et les principes. Il provoqua une foule de réfutations, de prédications et de pamphlets, et accrédita singulièrement l'accusation de socinianisme contre tous ceux qui se disaient cartésiens.

Balthasar Bekker (1) suscita aussi contre lui les fureurs des théologiens orthodoxes, par la tendance à mettre les arguments philosophiques au-dessus de l'autorité de l'Écriture, et la raison au-dessus de la foi. Il étudia la théologie et la philosophie de Descartes, d'abord à Franékère, puis à Groningue. Il obtint le grade de docteur dans l'université de Franékère, et une place de prédicateur dans les environs de cette ville. C'est là qu'il publia une défense de la philosophie de Descartes contre les théologiens (2). Dans cette apologie,

(1) Né en 1634 dans la Frise occidentale, mort en 1698.

(2) *De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera*. Franekeræ, 1668, petit in-12.

Bekker se propose surtout de faire les parts réciproques de la théologie et de la philosophie, afin d'apaiser et de prévenir les querelles entre ces deux puissances. La philosophie est maîtresse dans l'ordre de la raison, la théologie dans l'ordre de la foi. Mais quelle sera cette philosophie maîtresse dans l'ordre de la raison ? Ce sera la philosophie pure de Descartes, telle qu'elle est dans ses propres ouvrages, et non pas telle qu'elle a été dénaturée ou exagérée par quelques-uns de ses disciples. Or, la philosophie pure de Descartes ne contient rien de contraire à la religion. Ne voit-on pas les théologiens les plus considérés, tels qu'Heidanus, Burmanus, Clauberg, Wittichius, etc., se faire gloire d'être ses partisans et ses défenseurs ? Bekker s'attache surtout, comme tous les apologistes de Descartes, à justifier le doute méthodique, les doctrines du mouvement de la terre et de l'infinité du monde. Il invite les théologiens à ne pas s'écarter de la modération et de la charité, à ne pas intervenir dans les débats philosophiques, et il nie hardiment à l'Église le droit d'attenter à la liberté philosophique, la liberté étant la loi de la philosophie.

Par avance il plaidait ainsi sa propre cause, mais il ne la gagna pas, et il ne put impunément travailler au triomphe de la raison, ni combattre les superstitions populaires, contre lesquelles il avait pris la plume, à l'occasion de la fameuse comète de 1680 (1). Bientôt, dans un autre ouvrage plus considérable et plus hardi, il entreprend de ruiner la croyance universellement répandue à l'influence des esprits, anges ou démons, et au pouvoir du diable sur la destinée, les actions et les pensées des hommes (2). Il passe d'abord en revue les opinions des

(1) *Examen des comètes, à l'occasion d'une comète parue en* 1681. — Publié en 1683 en hollandais.

(2) *Le Monde enchanté ou Examen des communs sentiments touchant les esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration et leurs opérations*

anciens et des modernes sur les bons ou les mauvais esprits, sur l'état des âmes après la mort, sur le diable et son pouvoir. Dans le second livre, il recherche ce qu'il y a de faux et de vrai dans toutes ces opinions, d'après le jugement de la raison. Il ne nie pas l'autorité de l'Écriture, mais il soutient que c'est à la raison d'interpréter l'Écriture, et à nous instruire de quelle manière il faut l'entendre lorsqu'elle ne parle pas naturellement des choses naturelles. Or, selon Bekker, la raison ne nous informe que de l'existence de notre propre esprit et d'esprits semblables aux nôtres chez les autres hommes. On ne rencontre des anges et des démons que dans certains passages de l'Écriture, qui, selon Bekker, peuvent s'entendre ou de l'action de Dieu, ou de l'action d'hommes méchants. Donc, comme l'Écriture ne contredit pas formellement le témoignage de la raison, il conclut que l'empire des esprits bons ou mauvais est une chimère, et que la croyance à leur pouvoir est contraire à la véritable piété. Quant aux prétendus témoignages tirés de l'expérience, Bekker les traite de faussetés et d'impostures.

Il emprunte aussi des armes en faveur de sa thèse à la métaphysique de Descartes; du principe que Dieu est seule vraie cause efficiente, il tire cette conséquence que nul esprit créé et fini, mais Dieu seul, peut agir sur l'âme et sur le corps de l'homme. Postérieur de quelques années au *Tractatus theologico-politicus*, le *Monde enchanté* de Bekker, est, avec plus de réserve, animé du même esprit, et témoigne aussi de l'influence exercée par le cartésianisme hollandais sur la théologie.

*touchant les effets que les hommes sont capables de produire par leur communication et leur vertu*, 4 vol. in-12, traduit du hollandais en 1694. « Cet écrit, dit Bayle, a donné lieu à tant d'autres, principalement en langue flamande, qu'ils coûtent presque cent francs. » (Lettre à Minutoli. Rotterdam, le 28 août 1692.)

En ruinant la croyance aux esprits, Bekker portait atteinte à plusieurs croyances accréditées au sein du christianisme et à l'autorité des Écritures. Sa qualité de ministre ajoutait à la gravité et au retentissement de ces doctrines. Aussi fut-il poursuivi par les magistrats d'Amsterdam, suspendu d'abord, puis révoqué de ses fonctions par un synode. Il eût pu les conserver en se rétractant, mais il s'y refusa et mourut, quelques années après, ferme et inébranlable dans les mêmes sentiments. Il faut donc placer Bekker au premier rang des cartésiens hollandais qui ont tenté de subordonner la théologie à la philosophie et la foi à la raison.

Nous connaissons maintenant les prédécesseurs, les contemporains de Spinoza en Hollande, et tous les intermédiaires qui de loin le rattachent à Descartes. Nous avons vu une branche du cartésianisme hollandais pousser rapidement jusqu'à leurs conséquences extrêmes certaines tendances de la métaphysique de Descartes, et, dès les premiers pas, rencontrer la doctrine des causes occasionnelles, et nier la réalité des causes secondes. Clauberg n'accorde pas plus de réalité aux créatures par rapport à Dieu qu'à nos pensées par rapport à notre esprit. Geulincx et Deurhoff ne voient dans les esprits que des modes d'une substance pensante universelle, et dans les corps des modes de l'étendue en soi. D'un autre côté, dans la théologie, la philosophie est déjà posée comme seule règle infaillible de l'interprétation des Écritures. Ainsi connaissons-nous tous les antécédents de *l'Éthique* et du *Theologico-politicus*, et avons-nous, pour ainsi dire, assisté à l'enfantement de Spinoza.

# CHAPITRE XV.

**Spinoza.—De sa vie et de sa personne.—Éducation cartésienne. — Rupture avec la synagogue.—Métier pour gagner sa vie.—Amour de la retraite.— Méditation des choses éternelles.— Sobriété, désintéressement, tolérance. —De ses ouvrages. — Principes de Descartes exposés sous forme géométrique. — *Cogitata metaphysica*.—Tendance à excéder sur certains points la pensée de Descartes.—Lettres et correspondants de Spinoza.—Discussions et éclaircissements de quelques principes de l'*Éthique* et du *Tractatus theologico-politicus*.—Pourquoi il n'a pas fait imprimer l'*Éthique*. — Sa mort. — Divers témoignages qu'il invoque en faveur de sa philosophie. — Le *De emendatione intellectus* est le *Discours de la Méthode* et la logique de Spinoza. — La morale but de Spinoza. — Seul vrai bien de l'âme dans l'amour de ce qui ne passe pas.—Vain effort de Spinoza pour concilier la recherche d'un vrai bien avec une nécessité universelle et avec la négation d'une distinction absolue entre le bien et le mal. — La connaissance de la nature, l'union de l'âme avec elle, but où nous devons tendre et pousser nos semblables. — Morale par provision. — Réforme de l'entendement.—Quatre modes de perceptions. — Unique mode donnant la vérité et le bonheur.—Idée pure de la raison, point de départ de toute sa méthode.—Certitude des idées claires.—Dédain pour les sceptiques. —Règles pour distinguer les idées vraies des idées feintes, fausses ou douteuses. — Confirmation de l'idée claire ou vraie par la déduction de ce qu'elle enferme. — Conformité de l'ordre de nos déductions avec l'ordre de la nature.—Direction de l'esprit sous la loi de l'être absolument parfait, seule méthode parfaite.—Différence entre la méthode de Spinoza et celle de Descartes.**

De tous les philosophes suscités en Hollande par le mouvement cartésien, le plus grand et le plus illustre, mais

non le plus exact et le plus fidèle, est Spinoza. Quelles vives et contraires passions ce nom n'a-t-il pas excitées et n'excite-t-il pas même encore aujourd'hui ! Quel philosophe fut jamais couvert de plus d'imprécations, mais aussi loué avec plus d'enthousiasme ! Pour les uns, c'est un monstre exécrable d'impiété et d'athéisme, pour les autres, le philosophe par excellence, un saint animé de l'esprit de Dieu. L'obscurité de certaines parties de sa doctrine est, avec l'esprit de parti, une des causes de la diversité de ces jugements. La tâche de l'éclaircir et de la juger sainement nous est rendue plus facile par de longues et consciencieuses études qui en ont été faites (1), depuis que nous en avons parlé pour la première fois (2).

Spinoza est né à Amsterdam en 1632. Ses parents étaient juifs et d'origine portugaise ; sa peau brune, ses cheveux et ses sourcils noirs étaient l'indice de cette origine méridionale. Il était d'une taille médiocre et d'une physionomi[illegible] agréable (1). Un célèbre rabbin, Morteira, lui enseign[illegible] l'hébreu où il fit de grands progrès. A quinze ans il discuta[illegible] les Écritures de manière à embarrasser son maître et tous l[illegible]es rabbins de la synagogue. Non content des lettres hébra[illegible]i-ques, il s'adressa à un maître chrétien pour apprendre [illegible] le grec et le latin. Ce maître était un médecin appelé Van d[illegible]en Ende qui tenait école à Amsterdam. En même temps que [illegible] le grec et le latin, il enseigna à Spinoza la physique et la gé[illegible]éo-métrie et l'initia à la philosophie de Descartes, qui fit brill[illegible]ller

(1) Nous citerons l'*Histoire de la philosophie du XVII*e *siècle* par M. [illegible] Damiron, la traduction des OEuvres de Spinoza et l'excellente Introducti[illegible]tion qui la précède, par M. Saisset. Dans nos citations nous nous sommes a[illegible] aidé de la traduction de M. Saisset.

(2) *Histoire et critique de la révolution cartésienne*, in-8. Paris, 1843.

(3) *Vie de Saint-Évremont*, par Desmaizeaux.

ux yeux de Spinoza une lumière nouvelle, et lui révéla sa ocation philosophique. Quelque grandes qu'aient été ses nfidélités et ses erreurs, la philosophie de Descartes fut son oint de départ, et de son propre aveu, c'est dans Descartes u'il avait puisé toutes ses connaissances en philosophie.

Van den Ende et le cartésianisme, dont il avait surtout oûté cette maxime, qu'il ne faut rien recevoir pour vrai que e qui est évident, achevèrent d'émanciper son esprit. Il osa appliquer non seulement à la philosophie, mais aux Écri- ıres, aux vérités révélées enseignées par les rabbins, et de cet xamen bientôt il tira la conclusion que leurs principes ne pouaient être admis par un homme de sens. Dès-lors il fuit eur commerce et s'abstient de paraître aux cérémonies de la ynagogue. Alarmés du scandale de cette défection, les rabbins nirent en œuvre toutes les séductions et toutes les menaces our ramener Spinoza à la synagogue ; mais n'ayant pu éussir à l'ébranler, ils se décidèrent à prononcer contre lui l'excommunication solennelle. « A la bonne heure, répondit Spinoza à celui qui lui en porta la nouvelle, on ne me force à rien que je n'eusse fait de moi-même, si je n'eusse craint le scandale. Mais, puisqu'on le veut de la sorte, j'entre avec joie dans le chemin qui m'est ouvert, et j'ai cette consolation que ma sortie sera plus innocente que celle des Hébreux hors de l'Egypte, quoique ma subsistance ne soit pas mieux assurée que la leur. » Peu de temps après, un juif fanatique le frappa d'un coup de poignard. Spinoza fut préservé par son manteau qu'il garda toute sa vie, en souvenir de cet acte de fanatisme et du danger qu'il avait couru. Les rabbins ne pouvaient de leur propre autorité le chasser de la ville comme de la synagogue, mais à force d'intrigues ils mirent de leur parti les ministres réformés. Ils firent valoir que leur cause était commune, qu'il s'agissait de punir un blasphémateur de Moïse et des Écritures, et par les ministres réformés ils

obtinrent des magistrats de la ville un arrêt qui lui interdisait de séjourner plus longtemps à Amsterdam. Cet exil ne fit aucune peine à Spinoza qui, ayant appris à Amsterdam, tout ce qu'il désirait savoir des sciences humaines, n'aspirait plus qu'à une retraite profonde où il pût méditer en paix.

Sans patrimoine et sans fortune, il sut n'être pas moins indépendant que Descartes, et éviter comme lui l'écueil de l'enseignement public. Conformément au précepte d'anciens docteurs juifs, il avait appris un art mécanique pour y gagner, à tout événement, de quoi subsister. Cet art mécanique était la taille des verres de lunettes d'approche, où il devint tellement habile, qu'on s'adressait à lui de tous côtés pour acheter, et qu'il put se suffire à lui-même, tout en consacrant la plus grande partie de son temps à la philosophie. Exilé d'Amsterdam, il habita quelque temps dans le voisinage de Leyde, puis dans celui de La Haye et enfin dans la ville même de La Haye. Il y loua une modeste chambre, où il passa les cinq dernières années de sa vie.

Arrêtons-nous pour contempler un moment cette vie si retirée et si pure, où il semble que l'esprit soit tout, et que le corps ne tienne point de place. Tout le bien que nous avons dit de Spinoza , tout le bien que nous en dirons encore, il faut le croire, puisque nous le rapportons d'après le témoignage d'un ennemi, du pasteur Colérus, qui avait prêché en chaire contre lui, et qui le maudit comme un impie et un damné. Ce que Spinoza raconte et prescrit sur la recherche du vrai bien dans le début du *de Emendatione intellectus*, lui-même il l'a mis admirablement en pratique. Il a rejeté tous les soucis des choses de ce monde, toutes les agitations que donne la recherche de la gloire , des richesses, des plaisirs et de toutes les choses périssables, pour placer son amour dans quelque chose d'éternel et d'infini, qui seul donne à l'âme le calme et le bonheur. C'est la pensée de l'infini ou de Dieu

qui seule a rempli toute sa vie. Dans cette poursuite et cette méditation de ce qui ne passe pas, aucune passion semble ne l'avoir troublé. Jamais il ne se laissa emporter par la joie, ni abattre par la douleur. Son humeur était toujours douce et calme. « Il n'eut point de santé parfaite de toute sa vie, dit un de ses biographes, il avait appris à souffrir dès sa plus tendre jeunesse, aussi jamais n'entendit-on mieux cette science si rare et pourtant si nécessaire. »

Sa vie était celle d'un anachorète. Quelques petits comptes de ménage trouvés après sa mort témoignent de son incroyable sobriété. Avec quelques sous de beurre et de lait, avec un pot de bière, il vivait plusieurs jours. Content de gagner au jour le jour de quoi vivre par son industrie, il ne recherchait pas l'argent et fit preuve en plusieurs circonstances du plus rare désintéressemet. Ainsi il refusa deux mille florins qu'un de ses amis, Simon de Vries, voulait lui donner, et il ne consentit pas à ce que ce même ami fît son testament en sa faveur au détriment de sa famille. N'ayant pu lui faire accepter l'héritage de tous ses biens, Simon de Vries chargea ses héritiers naturels de lui faire une pension de 500 florins que Spinosa lui-même voulut réduire à 300. Comme on lui apprenait un jour qu'un de ses débiteurs lui avait fait faillite, il répondit : « Je retrancherai de mon ordinaire pour réparer cette perte, mais à ce prix j'achète la fermeté. »

Il n'avait de fanatisme ni d'aveugle prévention contre aucune secte religieuse. Loin de détourner de leur religion ceux qui l'entouraient, il les exhortait à la suivre fidèlement. Il avertissait les enfants de son hôte d'être soumis à leurs parents et d'assister au service divin. Il consolait les gens de la maison dans leurs afflictions et dans leurs maladies, les engageant à souffrir des maux qui étaient comme un partage que Dieu leur avait assigné. Il avait, dit Colérus, une grande estime pour mon prédécesseur, il en faisait l'éloge et

allait l'entendre prêcher. Un jour, son hôtesse lui ayant demandé s'il croyait qu'elle pût être sauvée dans sa religion, il lui répondit : « Votre religion est bonne, vous ne devez pas en chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'attachée à la piété, vous meniez une vie calme et tranquille. » Dans la préface du *Theologico-politicus*, il se félicite de vivre en un pays, où chacun est libre de penser comme il lui plaît, pourvu qu'il ne trouble pas la paix publique. « Liberrima est respublica vestra, lui écrit un de ses correspondants, liberrime in ea philosophandum. » Spinoza ne s'en fit pas faute, et cependant, depuis son exil d'Amsterdam, il vécut en paix. Au sein même de cette retraite profonde, son savoir, sa modestie, son désintéressement le faisaient estimer de toutes les personnes d'esprit qui étaient à La Haye (1). Deux fois, par offres brillantes, il fut invité à quitter la Hollande et deux fois il eut la sagesse de refuser.

Le prince de Condé, avide de la société et de la conversation de tous les hommes extraordinaires, de tous les grands esprits, quelles que fussent leur patrie et leurs doctrines, eût voulu conférer avec lui et l'attirer à Chantilly, comme Malebranche et Bossuet. Pendant la campagne de Hollande, en 1673, il lui donna rendez-vous à Utrecht. Spinoza y vint, mais n'y trouva pas le prince de Condé qu'avait appelé ailleurs un ordre du roi. Il fut reçu, au nom du prince, par le maréchal de Luxembourg qui, de sa part, l'invita à venir en France, lui promettant une pension du roi, pourvu qu'il lui dédiât quelque ouvrage. Mais Spinoza refusa, donnant pour prétexte qu'il n'avait aucun ouvrage dont il pût faire la dédicace. A son retour à La Haye, il y eut une certaine émotion contre lui dans la populace qui l'accusait

(1) *Vie de Saint-Évremont*, par Desmaizeaux.

d'être un espion des Français, et son hôte alarmé craignit de voir sa maison pillée. Mais Spinoza l'assura qu'il n'avait rien à craindre à son égard et qu'il lui était aisé de se justifier : « Quoi qu'il en soit, aussitôt que la populace fera le moindre bruit à votre porte, je sortirai et irai droit à eux, quand ils devraient me faire le même traitement qu'ils ont fait aux pauvres MM. de Witt. Je suis bon républicain, et n'ai jamais eu en vue que la gloire et l'avantage de l'état. »

La même année, on lui offrait, de la part de l'Électeur palatin, la chaire de professeur ordinaire de philosophie dans l'académie d'Heidelberg, avec le droit de philosopher en toute liberté, sous la seule condition de ne pas troubler la religion établie (1). Spinoza préféra son repos et sa liberté au dangereux éclat d'un enseignement public. Il refusa par ces deux motifs, que les soins donnés à l'instruction de la jeunesse l'empêcheraient d'avancer lui-même en philosophie, et qu'il ignorait quelles seraient les limites de cette liberté de philosopher, sous la condition de ne pas troubler la religion établie. Enfin, il ajoutait que ce n'est pas l'espérance d'un sort plus brillant qui déterminait son refus, mais l'amour de la tranquillité, « bien précieux dont je ne crois pouvoir me flatter de jouir qu'à condition de renoncer à toute espèce de leçons publiques (2). »

Spinoza demeura donc dans sa retraite et dans son indépendance et continua jusqu'au bout à librement philosopher, n'étant retenu par aucun engagement, par aucune considération de religion ou de politique, et se confirmant toujours de plus en plus dans la vérité de sa doctrine. Voici un passage de sa réponse à Albert Burgh, où il exprime, avec une remarquable énergie, sa foi absolue en ses principes : « Je

(1) Ep. 53.
(2) Ep. 54.

n'ai pas la présomption de croire avoir trouvé la meilleure philosophie, mais je suis assuré de posséder la vraie. Comment en suis-je assuré? si vous me le demandez, je répondrai de la même manière que vous savez que trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Or, cela suffit à quiconque a la cervelle saine, et ne rêve pas des esprits immondes se plaisant à nous faire prendre des idées fausses pour vraies. »
Il s'était également persuadé, par une singulière illusion, que sa philosophie offrait les plus grands avantages pour le bonheur, la morale et la piété. C'est avec une indignation éloquente qu'il repousse les accusations d'impiété et d'athéisme et toutes les invectives des intolérants et des fanatiques. « Est-ce que celui-là a dépouillé toute religion, qui reconnaît Dieu comme le souverain bien, qui pense que, comme souverain bien, il faut librement l'aimer, qui fait consister en cet amour le plus haut degré de notre bonheur et de notre liberté, qui place la récompense de la vertu dans la vertu elle-même, comme aussi dans la folie elle-même le châtiment de l'impuissance et de la folie, qui recommande à tout homme d'aimer son prochain et d'obéir aux décrets du souverain (1)? » Que de vigueur et de verve dans sa réponse aux fanatiques déclamations dont Albert Burgh, dans la ferveur de sa conversion récente, prétend l'accabler!

*Les principes de la philosophie de Descartes exposés sous forme géométrique* et le *Tractatus theologico-politicus* sont les seuls ouvrages que Spinoza ait publiés pendant sa vie. Ses œuvres posthumes éditées par Meyer, l'année même de sa mort, contiennent l'*Éthique*, les *Lettres* et deux ouvrages inachevés, le *De Emendatione intellectus* et le *Tractatus politicus*. Je ferai connaître le *Tractatus theologico-politicus* et tous

(1) Ep. 59.

es autres ouvrages dans l'exposition de sa doctrine, mais ici je dirai quelques mots, pour n'y plus revenir, sur cette exposition des principes de Descartes et sur sa correspondance.

Entre toutes les nombreuses expositions de la philosophie de Descartes qui ont été faites en Hollande, celle de Spinoza, se distingue par sa forme géométrique et par l'intelligence approfondie de la philosophie de Descartes (1). Malheureusement elle est inachevée, et s'arrête au commencement de la troisième partie, qui devait exposer les conséquences des principes généraux de la nature. Descartes, dans sa réponse aux deuxièmes objections, avait lui-même donné un essai d'application de la forme géométrique à sa doctrine, et Spinoza a inséré cet essai tout entier, à peu près textuellement, dans son propre ouvrage. Il ne faudrait pas le prendre pour l'expression d'une phase de la pensée philosophique de Spinoza, et croire qu'à la date de sa publication, en 1664, Spinoza fût un pur et fidèle cartésien. Il l'avait composé pour un élève, auquel il enseignait la philosophie de Descartes, et l'ayant publié, à la prière de quelques amis, il voulut que Meyer, qui en fut l'éditeur, annonçât dans la préface que ce livre contenait les pensées de Descartes, mais non pas les siennes. En effet, déjà deux années auparavant, il avait commencé à écrire l'*Ethique*. Quoique son dessein fût de faire une exposition exacte et fidèle, il était impossible qu'il n'appuyât pas davantage sur les principes qui lui paraissaient favoriser sa propre doctrine, et qu'en certains points il n'altérât pas ou du moins n'excédât pas la pensée de Descartes. Ainsi, dans une scholie à la proposition neuvième de la première partie, il

(1) Renati Descartes principiorum philosophiæ pars I et II more geometrico demonstratæ per Benedictum Spinozam. Accesserunt ejusdem cogitata metaphysica, in quibus difficiliores quæ tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quæstiones breviter explicantur. Amst., 1663.

avance que Dieu, quoique incorporel, doit cependant être entendu comme contenant en lui toutes les perfections qui sont dans l'étendue. Fénelon et Malebranche le diront, mais Descartes ne l'a pas dit. Je remarque encore ce corollaire de la douzième proposition, que Dieu créateur de toutes choses, non seulement ne peut sentir, mais ne peut pas proprement percevoir; proposition que Descartes n'eût certainement pas admise.

On voit la même tendance dans les *Cogitata metaphysica*, qui ont été publiés à la suite de cette exposition, et qui sont comme des éclaircissements sur différents points de la métaphysique cartésienne. Tout en suivant Descartes, il y laisse apparaître encore davantage ses propres principes, et pour n'en citer qu'un exemple, il dit que l'ordre, le bon, le vrai, ne sont que des dénominations extrinsèques des choses qui ne peuvent leur être attribuées que dans la langue des réthoriciens. Par cette publication, il voulait sans doute préparer insensiblement les esprits à une philosophie plus hardie.

La correspondance de Spinoza, publiée dans ses œuvres posthumes, n'a ni la même étendue, ni la même importance que celle de Descartes. Elle ne contient que soixante-quatorze lettres, en comptant celles de ses correspondants, moins illustres que ceux de Descartes. Les plus connus sont Meyer, l'auteur du *Philosophia Scripturæ interpres*, l'éditeur de ses œuvres posthumes et Oldenburg. Oldenburg, secrétaire de la Société royale des sciences de Londres, est plus célèbre par ses relations avec les savants et les philosophes, par son zèle à leur servir d'intermédiaire que par ses propres travaux. Quel ques lettres ont pour objet les mathématiques, la chimie l'optique et la taille des verres, mais la plupart traitent de philosophie ou de l'interprétation des Écritures. La polémi porte non seulement sur les *Cogitata metaphysica* et s *Tractatus theologico-politicus*, mais aussi sur les prem

parties de l'*Éthique*, que Spinoza avait communiquées à l'avance à quelques amis. On voit par ces lettres que l'*Éthique*, déjà commencée en 1661, était achevée dès l'année 1665, et on y trouve des éclaircissements sur quelques-unes de ses plus obscures propositions. Les conséquences de la négation de la liberté par rapport à la morale, et son mode d'interprétation des Écritures par rapport à la théologie, voilà les points sur lesquels Spinoza est le plus vivement pressé. Parmi ses correspondants, quelques-uns s'indignent et se récrient d'horreur, tels que Guillaume de Blyenberg et Albert Burgh ; d'autres, tels qu'Oldenburg, d'une humeur plus bienveillante et plus modérée, ne voient pas bien l'abîme qui les sépare, et toujours demandent et espèrent de lui des explications qui rassurent leur conscience ; d'autres enfin, tels que Meyer, se déclarent les partisans de sa doctrine. Dans les Lettres, pas plus que dans *le Tractatus theologico-politicus*, Spinoza ne rejette les Écritures, mais il les interprète à sa façon, et il étend même son système d'interprétation jusqu'à la personne du Christ. S'il n'en parle pas d'une manière orthodoxe, assurément il en parle beaucoup mieux qu'on ne pourrait l'attendre d'un juif, car il le représente comme la plus haute manifestation de la sagesse de Dieu en ce monde (1).

Spinoza s'était repenti de la publication du *Theologico-politicus*, à cause de l'orage excité contre lui, et il eut voulu empêcher qu'il fût traduit en hollandais. Cependant, en 1675, il fit le voyage d'Amsterdam pour livrer à l'impression l'*Éthique*, déjà achevée depuis plusieurs années. Il espérait qu'un ouvrage de pure et obscure métaphysique n'aurait pas le même retentissement. Mais informé que déjà les théologiens lui tendaient des embûches et faisaient courir le bruit qu'il

(1) Ep. 21.

allait publier un gros livre pour prouver qu'il n'y a point de Dieu, il revint à La Haye avec son manuscrit. On voit que s'il était hardi dans la spéculation, il ne manquait pas de prudence dans la conduite de la vie, conformément à ces règles provisoires de conduite qu'il recommande, à l'exemple de Descartes, dans son *Traité sur la réforme de l'entendement.*

Depuis plusieurs années, il était malade de la poitrine, et il s'affaiblissait encore par des veilles prolongées et par le constant effort de la méditation, ne se donnant d'autre distraction que de descendre quelques instants causer avec ses hôtes et d'observer au microscope quelques parties d'insecte. Il mourut, en 1677, à l'âge de quarante-quatre ans. Il ne garda pas le lit dans sa dernière maladie, personne ne se douta que sa mort fût aussi proche. Le matin même il était encore venu causer avec les gens de la maison, comme à l'ordinaire. Au retour des Vêpres, ils le trouvèrent mort dans son lit. Colerus réfute lui-même diverses fables inventées sur sa mort, et ses plus fanatiques adversaires sont obligés de convenir que sa mort a été calme comme sa vie (1).

L'homme est irréprochable, mais non pas la doctrine. Si Descartes fut son premier maître, combien le disciple n'a-t-il pas été infidèle? J'ai montré une partie du cartésianisme hollandais s'acheminant à Spinoza par la voie de la passivité des créatures. Mais ce n'est pas à dire que tout cartésien conséquent doive être spinoziste, et que *l'Éthique* découle nécessairement du *Discours de la Méthode* et des *Méditations.* Pour en tirer le spinozisme, combien d'ailleurs ne faut-il pas

(1) Voici ce qu'en dit un de ses plus violents adversaires (Sébastien Kortholt), dans la préface de son livre, *De tribus impostoribus* (Hambourg, 1701) : « Impuram animam et extremum spiritum placide efflavit. Qualis obitus an atheo competere possit in disceptationem ab eruditis non ita pridem vocatum est. »

exagérer, méconnaître, fausser en quelques-uns de ses points es plus importants la philosophie de Descartes? Il faut prendre au rebours sa méthode, aller non pas de l'homme à Dieu, mais de Dieu à l'homme ; il faut effacer la distinction si nette et si profonde établie par Descartes entre la signification du terme de substance au regard de Dieu et au regard des créatures ; il faut ramener à l'unité le dualisme de l'étendue et de la pensée, et enfin ne tenir nul compte du *Je pense, donc je suis*. Dans l'exposition de la philosophie de Descartes et de ses disciples en Hollande, j'ai soigneusement marqué toutes les semences que Spinoza devait cultiver et les tendances qu'il devait exagérer. L'examen de sa philosophie achèvera de mettre en évidence les rapports, et les différences bien plus considérables de l'un avec l'autre.

Spinoza semble avoir, avec la même foi que Descartes en la souveraineté de la raison, un dédain plus grand encore de l'autorité et de l'antiquité. Il est inutile de lui opposer les grands noms de l'histoire de la philosophie, il déclare ne faire aucun cas de l'autorité de Socrate et de Platon (1). Descartes faisait commencer la philosophie à lui-même, et Spinoza ne la fait pas remonter au-delà de Descartes. Cependant, de même que Descartes est enchanté d'opposer saint Augustin à ses adversaires, de même Spinoza ne dédaigne pas de citer Moïse, d'anciens docteurs juifs, et même des évangélistes et des apôtres, tels que saint Jean et saint Paul en faveur de sa doctrine. Il place en tête du *Tractatus theologico-politicus* ce texte de saint Jean : « Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis. » Il dit dans une de ses lettres : « Omnia in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo; et aude-

(1) Ep. 6, tom. II, p. 660.

rem etiam dicere, cum antiquis omnibus hebræis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis conjicere licet (1). » Combien de fois aussi Malebranche n'invoquera-t-il pas ce même texte de saint Paul, déjà souvent cité par Clauberg et Geulincx ? Les traditions hébraïques anciennes, plus ou moins corrompues, auxquelles Spinoza fait allusion, sont sans doute celles de la Kabbale, au fond desquelles se trouve le panthéisme. Peut-être le Dieu de Spinoza a-t-il quelque analogie avec l'Insoph de la Kabbale, mais il n'en a pas avec le Jéhovah des Écritures. Entre ce Dieu et le Dieu de l'*Éthique*, je ne vois que des différences. Parce que Spinoza est né juif, on a cru trouver du juif dans sa doctrine, mais à vrai dire, le judaïsme n'a déposé aucune empreinte qui lui soit propre, ni sur sa personne, ni sur sa doctrine.

Le *Traité de la réforme de l'entendement* (2) est le *Discours de la Méthode* de Spinoza. C'est là qu'il expose son dessein, son but, et la méthode à suivre pour l'atteindre. La clé de l'*Éthique* est dans ce Traité qui contient les règles de la méthode dont l'*Éthique* est, pour ainsi dire, la mise en action. C'est après avoir terminé l'*Éthique* et dans les dernières années de sa vie, que Spinoza y a travaillé. Malheureusement il est inachevé, et bien mieux que l'*Éthique*, il mérite le reproche d'obscurité. Mais au travers de l'obscurité et même de la confusion percent l'originalité et la force. C'est la logique du panthéisme dans toute sa rigueur, qu'on ne peut suivre, sans arriver où Spinoza lui-même est arrivé. Le dédain de toute expérience, soit de celle des sens, soit de celle de la conscience, la prétention de faire sortir d'une seule idée vraie ou définition légitime,

(1) Ep. 21, tom. II, p. 509.

(2) Tractatus de intellectus emendatione, et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.

conçue par la seule vertu de l'entendement, toute la science de Dieu, de l'homme et de la nature, et de reproduire exactement dans l'ordre de ses déductions l'ordre même des existences, voilà ce qui caractérise la logique de Spinoza.

A en juger par les premières pages, il semble que la *Réforme de l'entendement* soit un traité de morale plutôt qu'un traité de logique. Il ne faut pas s'en étonner, car le but de Spinoza, comme celui de Lucrèce, est avant tout de donner aux hommes le repos et le bonheur, par la vraie science et par l'intelligence de l'ordre universel. Il ne sépare pas le vrai du bien, il les identifie l'un et l'autre dans la fin de l'homme, et toujours il tend à la morale par la métaphysique. Voilà pourquoi il a donné le nom d'*Éthique* à toute sa philosophie. Hors de la pensée pure, de la connaissance et de l'amour de ce qui est éternel, il n'y a, selon Spinoza, ni vrai bien, ni vrai contentement pour l'âme humaine. Il se donne lui-même en exemple et met, pour ainsi dire, son âme en scène, comme Descartes dans le *Discours de la Méthode*. Mais tandis que Descartes aspire surtout à la paix de l'intelligence et à la certitude, Spinoza semble aspirer davantage à la paix de l'âme et au bonheur. Quels maux ne font pas souffrir à leurs malheureux adorateurs toutes ces choses périssables : volupté, gloire, richesses que poursuit le vulgaire ! Ayant reconnu par expérience leur vanité et leur futilité, il a résolu de rechercher, à la place de ces faux biens, un bien véritable qui, à lui seul, puisse remplir l'âme tout entière, et lui donner une félicité continue et souveraine. De la qualité de l'objet où elle place son amour, dépend le bonheur ou le malheur de l'âme. L'amour des choses périssables engendre la tristesse, la jalousie, la haine et les continuelles agitations. L'amour de quelque chose qui ne passe pas, que nul ne peut nous ravir, l'amour d'une chose éternelle et infinie, donnera seul

à l'âme le vrai bien et le bonheur. C'est donc là que nous devons tendre de toutes nos forces.

Mais où est le bien et le mal, la perfection et l'imperfection, si, suivant la doctrine de Spinoza, tout s'accomplit suivant des lois nécessaires et dans un ordre éternel. Spinoza voudrait tout d'abord écarter cette objection qui s'élève du sein de sa propre doctrine contre le but qu'il propose. Il est obligé de convenir qu'il y a un ordre éternel où tout est également bon et parfait ; mais l'intelligence humaine impuissante à comprendre cet ordre éternel, conçoit une nature humaine supérieure à la sienne, et ne voyant rien qui l'empêche d'atteindre à cet idéal, elle cherche les voies qui peuvent l'y conduire, estimant un vrai bien tout moyen qui mène à ce but. Il n'y a donc rien d'absolu dans cette nature supérieure, dans ce vrai bien dont Spinoza fait ici l'idéal de la vie humaine. Ce n'est qu'une illusion qui se dissiperait en même temps que l'ignorance de l'ordre universel. Voilà ce qu'il faut dès à présent signaler comme la conséquence d'une doctrine, qui supprime la liberté morale, le bien et le mal absolus, pour tout soumettre à un ordre nécessaire dont toutes choses sont indifféremment et au même titre les parties intégrantes. Voilà ce qu'il ne faudra pas perdre de vue, pour apprécier à leur juste valeur quelques-unes des belles apparences de la morale de Spinoza. C'est dans la connaissance de l'union de l'âme avec la nature qu'il faisait consister cette nature humaine supérieure, pour laquelle cependant la connaissance de la nature tout entière n'est pas requise, mais seulement la connaissance de ce qui est relatif à notre union avec elle.

La connaissance de notre union avec la nature, telle est le but de toute la métaphysique de Spinoza, et telle est la fin à laquelle il nous prescrit de tendre sans cesse, en y poussant en même temps le plus grand nombre d'individus possibles, afin que dans l'intérêt de notre bonheur,

leur intelligence et leurs désirs soient en harmonie avec les nôtres. De là, la nécessité de travailler à fonder une société où chacun soit dans les meilleures conditions possibles pour arriver à ce but. On n'y parviendra qu'en veillant à la philosophie morale, à l'éducation des enfants, aux progrès de la médecine et de la mécanique. Spinoza, de même que Descartes, accorde la plus grande importance aux progrès de la médecine, pour les progrès du bonheur et même de la moralité, et aux progrès de la mécanique, pour l'épargne du temps et de la peine des hommes. Le bonheur et la perfection de l'homme, voilà la fin unique où doivent tendre toutes les sciences, toutes nos pensées et toutes nos actions. Tout ce qui ne s'y rapporte pas, il le déclare dangereux ou inutile.

Cependant, en attendant que ce but soit atteint, et que l'intelligence marche dans la bonne voie, il faut vivre, de là, l'importance de convenir provisoirement de quelques règles, pour nous guider dans la société des autres hommes. Spinoza recommande donc d'abord quelques règles provisoires de conduite, à l'imitation de la morale par provision de Descartes. Elles sont aussi empruntées à la sagesse et à la prudence vulgaire, et au nombre de trois : 1° Mettre nos discours à la portée du vulgaire, et consentir à faire avec lui tout ce qu ne peut nous empêcher d'atteindre notre but ; 2° ne prendre de plaisir qu'autant qu'il est nécessaire pour la conservation de notre santé ; 3° ne rechercher l'argent en toute autre chose qu'autant qu'il est nécessaire pour le soutien de notre vie et de notre santé, et pour nous accommoder avec les mœurs de nos concitoyens, en tant qu'elles ne s'opposent point à notre fin.

Ces règles convenues, Spinoza s'occupe, de ce qui importe avant tout, c'est-à-dire de la réforme nécessaire pour disposer l'entendement à concevoir les choses de la manière dont elles doivent être conçues, et pour atteindre notre fin. D'abord il passe en revue les divers modes de perception sur la

foi desquels il a jusqu'à présent affirmé ou nié. Il met au plus bas degré de la connaissance la perception par ouï-dire, *ex auditu aut ex aliquo signo*, sur la foi de laquelle nous croyons aux choses qui nous sont rapportées et que nous n'avons pas vues. Il n'accorde pas plus de valeur à la perception, *ab experientia vaga*, par une expérience vague où la raison n'entre pour rien. C'est par cette perception que nous connaissons ce qui tombe sous les sens, que nous croyons que ce qui s'est passé d'une certaine façon, continuera de se passer de la même manière. Tel est le premier genre de la connaissance, telle est la sphère obscure des sens et de l'imagination, de l'opinion et des préjugés. De telles perceptions peuvent être de quelque valeur pour la vie, non pour la raison. Mais audessus de ces deux modes de perception, il y en a un troisième donné par le raisonnement où l'on conclut l'essence d'une chose d'une autre, mais non pas d'une manière adéquate ; et au-dessus de ce troisième mode, il en est encore un quatrième que Spinoza déclare seul valable et légitime pour nous conduire à notre fin, celui qui nous découvre l'essence ou la cause immédiate d'une chose, la raison intuitive, l'intuition directe, sans intermédiaire, de l'essence adéquate d'une chose. Ce dernier mode de perception est le seul, selon Spinoza, dont la vertu nous mette en possession de la perfection à laquelle nous aspirons. Ainsi, non seulement il proscrit l'expérience, mais le raisonnement lui-même, s'il ne va pas de l'idée adéquate de la cause ou du principe à l'idée adéquate des effets ou des conséquences (1). Nous retrouve-

(1) Respondeo nos nunquam egere experimento nisi ad illa quæ ex rei definitione non possunt concludi, ut, exempli gratia, existentia modorum. (Ep. 28.)

Mentis oculi quibus res videt observatque sunt ipsæ demonstrationes. *Eth.*, lib. V, pr. 23, schol.)

rons dans l'*Éthique* cette théorie de la connaissance qui rattache Spinoza à tous les grands philosophes idéalistes (1). Le point de départ de la méthode de Spinoza est donc une idée pure de la raison, une idée claire ou vraie conçue par la seule force de l'entendement.

La foi de Spinoza à la vérité des idées claires est absolue. Il n'admet pas que la raison puisse élever un doute sur la conformité d'une idée claire avec son objet. En effet, une idée, selon Spinoza, est l'essence objective ou la représentation de ce qui est formellement contenu dans son objet. Il fait synonymes idée, essence objective et vérité, et par certitude, il n'entend que l'essence objective, c'est-à-dire la manière dont nous sentons l'essence formelle des objets. Nul, s'il n'a en lui l'idée adéquate ou l'essence objective d'une chose, ne peut savoir ce que c'est que vérité ou certitude. Mais quelle sera la preuve de la vérité ? Aucune autre que la vérité elle-même. Spinoza dit très-bien que la vérité se révèle elle-même, et qu'elle est son propre signe à elle-même (2). Il ne daigne même pas s'arrêter à réfuter les sceptiques qui le nient, et, comme les auteurs de l'*Art de penser*, il les traite de secte de menteurs, de gens qui parlent contre leur conscience, ou bien d'automates destitués de toute intelligence. Pour combattre un tel vice, on ne peut rien espérer de la méthode, et il s'agit seulement de faire des recherches sur l'obstination et sur les moyens de la guérir. Toute la méthode consistera donc à donner les règles pour distinguer l'idée vraie de toutes les autres perceptions, et pour enseigner à diriger l'esprit sous la loi de l'idée vraie.

(1) Ces quatre degrés de la connaissance présentent la plus grande analogie avec les quatre degrés distingués par Platon dans le 6e livre de la *République*.

(2) Est enim verum index sui et falsi. Ep. 74.

Mais comment l'esprit distinguera-t-il l'idée vraie des idées feintes, des idées fausses et des idées douteuses? Spinoza démontre d'abord que nous ne risquons pas de prendre les fictions pour la vérité, lorsque nous comprenons une chose clairement et distinctement. La fiction ne peut s'exercer que dans les limites de la connaissance obscure et confuse, et sur les choses composées et contingentes. Avec la faculté de comprendre croît et diminue la faculté de feindre. L'esprit ne peut rien feindre sur ce qu'il conçoit clairement. Supposez un être omniscient; pour un tel être toute fiction sera impossible. L'existence ou l'essence d'un objet, voilà le seul champ possible ouvert à la fiction. Or, par rapport à l'existence, il est impossible de rien feindre touchant les choses nécessaires et impossibles, ou les vérités éternelles. A l'égard d'une vérité non éternelle, il suffirait de comparer son existence à son essence, et de considérer l'ordre de la nature pour s'assurer qu'elle n'est pas une fiction. Quant à l'essence des choses, toute fiction sera confuse, parce qu'elle porte sur des objets composés, que l'esprit ne considère pas dans leur entier, et dans lesquels il ne distingue pas le connu de l'inconnu. De même qu'il ne peut y avoir de fiction sur l'existence des choses éternelles, de même il ne peut y en avoir sur l'essence des choses simples. La perception des choses simples est nécessairement claire; une chose simple est ou entièrement inconnue, ou entièrement connue; elle est donc nécessairement une vérité et non une fiction. Donc toute fiction est obscure et confuse, tandis que l'idée vraie est claire et distincte; toute fiction porte sur des essences contingentes et composées, toute idée vraie sur des essences simples et éternelles.

La règle pour se préserver des idées fausses est la même que pour les idées feintes, dont elles ne diffèrent que par l'assentiment que leur donne l'esprit. La fausseté consiste en ce qu'on affirme une chose d'une autre. Par conséquent les

idées simples en elles-même ne peuvent être fausses non plus que feintes, et les idées claires ne seront jamais fausses, étant simples ou susceptibles d'être ramenées à des idées simples. Or, qu'une idée simple ne puisse pas être fausse, chacun, selon Spinoza, le comprendra pourvu qu'il sache ce que c'est que le vrai et le faux. Notre intelligence peut donc sans scrupule et sans crainte de se tromper former à son gré des idées simples.

L'idée douteuse ne se distingue pas moins profondément de l'idée vraie. Le doute ne vient pas dans l'âme de la chose même dont on doute. Si dans l'âme il n'y avait qu'une seule idée, que cette idée fût fausse ou vraie, elle n'engendrerait aucun doute. Mais le doute vient d'une autre idée qui n'est pas assez claire et assez distincte, dans ce qu'elle affirme ou nie par rapport à cette première idée. Donc l'idée qui nous jette dans le doute ne sera jamais une idée claire et distincte. En conséquence, la raison ne risque pas de confondre l'idée vraie ni avec l'idée feinte ou fausse, ni avec l'idée douteuse.

Mais Spinoza signale deux grandes causes d'erreurs : l'existence simultanée de certaines choses dans l'imagination et dans l'entendement, d'où résulte le mélange de ce qui est confus et de ce qui est clair, et les abstractions par lesquelles on applique à un autre objet ce que l'on conçoit dans son véritable objet. Souvent Spinoza s'élève contre les abstractions, et recommande qu'on ne procède pas par les abstraits. On pourrait croire qu'il se met ainsi en contradiction avec lui-même, si l'on ne prenait garde que l'être, idée fondamentale de sa philosophie, n'est pas la plus haute des abstractions, mais la première et l'unique réalité, d'où il déduit toutes choses d'une manière adéquate. En résumé, les idées feintes ou fausses ont leur origine dans l'imagination ou dans des sensations fortuites et isolées qui ne dépendent pas de la puissance de l'entendement, tandis que les idées vraies naissent

pas de Dieu à l'homme. Le *Je pense, donc je suis*, loin d'être le point de départ de Spinoza, n'est au contraire que le terme éloigné d'une longue série de déductions. Son point de départ est une idée pure de la raison, la plus haute de toutes, l'idée de Dieu, d'où toutes les autres idées, celle de l'homme et de la nature, doivent se déduire, représentant fidèlement dans leur déduction l'ordre et l'enchaînement des êtres. Spinoza suit donc la marche diamétralement opposée à celle de Descartes, en allant de Dieu à l'homme et à la conscience, et non de l'homme et de la conscience à Dieu, voilà ce qui distingue Spinoza de tous les cartésiens, et ce qui le sépare non seulement de Descartes, mais de Geulincx et de Malebranche.

---

## CHAPITRE XVI.

**De la forme de l'*Éthique*. — Paralogisme de Spinoza. — Définition de la substance. — Son existence démontrée par sa seule définition. — Unité de la substance. — Tous les êtres étendus et pensants modes de la substance unique. — De l'infinité du nombre des attributs de Dieu. — Différentes sortes d'infinis. — La pensée et l'étendue seuls attributs accessibles à notre intelligence. — De l'attribut divin de l'étendue. — Dieu incorporel quoique étendu. — Différence entre l'étendue de Spinoza et celle de Descartes. — Sentiment de Spinoza sur l'espace et le temps. — De l'attribut divin de la pensée. — Objet de la pensée absolue de Dieu en soi. — Pas d'entendement même infini en Dieu. — Contradiction de Spinoza avec son principe, que deux choses qui n'ont rien de commun ne peuvent être causes l'une de l'autre. — La pensée en acte, la conscience rejetées dans l'écoulement nécessaire des attributs de Dieu. — Appréciation de la doctrine de Spinoza sur la pensée de Dieu. — Pourquoi Spinoza ne met pas la liberté au nombre des attributs de Dieu. — Fausse définition de la liberté. — Tout nécessaire en Dieu comme hors de Dieu. — Optimisme de Spinoza. — Guerre à l'anthropomorphisme. — Négation des causes finales. — Prétendue origine de la croyance vulgaire aux causes finales. — Du renversement de l'ordre de la nature par les causes finales. — Résumé des caractères du Dieu de Spinoza et de la nature naturante.**

Toute la métaphysique de Spinoza est dans son *Éthique*. Il l'expose à la façon des géomètres, il procède par définitions, par axiômes, par propositions et démonstrations suivies de corollaires, de lemmes et de scholies. Si Descartes, dans sa

réponse aux secondes objections et pour satisfaire aux sollicitations de leurs auteurs, avait consenti à donner un specimen de l'application de la forme géométrique aux principes de sa métaphysique, en même temps il dissuadait de l'imiter, par cette excellente raison, dont Spinoza aurait dû faire son profit, qu'autant cette méthode est convenable, pour les sciences dont l'objet principal est de déduire les conséquences de principes et de définitions incontestables, autant elle est mauvaise, pour les sciences dont les premières notions ne sont pas environnées d'une évidence immédiate, où il s'agit plutôt de trouver et d'établir des principes clairs et évidents, que d'en déduire des conséquences. Peut-être la forme géométrique s'adapte-t-elle mieux à la philosophie de Spinoza, dont la prétention est de tout déduire, à partir d'une seule et première idée, qu'à toute autre philosophie partant de la conscience; mais néanmoins Spinoza eût certainement mieux fait d'en prendre une autre, et pour lui-même et pour ses lecteurs. Ne lui a-t-elle pas fait illusion à lui-même par son apparente rigueur, et combien de lecteurs n'a-t-elle pas rebutés par son aridité et son obscurité? Ce qu'il perd du côté de l'agrément et de la clarté, il ne le regagne ni pour la concision, ni pour la force réelle des déductions. Pourquoi Spinoza n'a-t-il pas toujours constamment parlé cette langue si claire, si ferme, si énergique, qu'on rencontre dans quelques scholies ou appendices, lorsqu'il veut bien consentir un moment à abandonner la langue des géomètres, pour parler celle de tout le monde?

L'*Éthique* se divise en cinq parties (1). La première, qui traite de Dieu, contient les principes dont toutes les autres ne sont que la conséquence. C'est dans les définitions placées en

(1) Les cinq livres de l'*Éthique* sont intitulés : *De Deo, de natura et origine mentis, de affectibus, de servitute humana, de libertate humana.*

tête de cette première partie qu'est caché le vice fondamental de tout le système. En effet, voici la définition de la substance qui se trouve parmi plusieurs autres, que Spinoza nous donne comme aussi incontestables que celles du cercle et du triangle : « la substance est ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi, c'est-à-dire, ce dont le concept n'a besoin pour être formé du concept d'aucune autre chose. » Spinoza prétend sans doute imposer cette distinction, qu'il ne prend pas la peine de justifier, comme un résultat acquis par la philosophie antérieure de Descartes. Il est vrai que Descartes avait défini la substance : une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. Mais on se rappelle qu'il se hâte de restreindre cette définition à la substance première, et d'ajouter que le nom de substance n'est pas univoque au regard du créateur et des créatures. En supprimant cette distinction, Spinoza suppose ce qu'il doit prouver, et si tout d'abord on ne l'arrête à ce premier pas, bientôt, en effet, il vous aura démontré, qu'il n'y a qu'une seule substance, que cette substance est nécessaire, infinie et tout le reste de son système. Qu'on lui accorde sa définition de la substance et, sans y prendre garde, on lui a tout accordé ; puis vainement cherchera-t-on à le prendre en défaut dans la suite serrée et rigoureuse de ses démonstrations. Là donc est le paralogisme que Mairan supplie Malebranche de lui découvrir et que Malebranche, quoique Mairan ne se tienne pas pour satisfait, lui découvre en effet, où il lui répond : « Spinoza donne une définition de Dieu, qu'on lui pourrait passer, en la prenant dans un sens, mais il la prend dans un autre, d'où il conclut son erreur fondamentale, ou plutôt dans un sens qui renferme cette erreur, de sorte qu'il suppose ce qu'il doit prouver (1). » En effet, de cette définition résulte immédia-

(1) Correspondance de Malebranche et Mairan.

tement que toute substance est nécessaire et infinie, et qu'il ne peut y avoir deux substances. Cela est tellement évident qu'on peut reprocher à Spinoza de déployer un luxe inutile de théorèmes et de démonstrations dans le commencement de l'*Éthique*. Ce qu'il démontre d'abord, c'est que deux substances, qui ne sont pas de même nature, ne peuvent être cause l'une de l'autre ; or, deux substances de même nature ne peuvent exister, parce qu'ayant les mêmes attributs, elles se confondraient nécessairement en une seule et même substance ; d'où il tire cette conséquence, que nulle substance ne peut être produite par une autre, et que le propre de la substance est d'être à elle-même sa propre cause ou d'enfermer nécessairement l'existence.

Ici la plupart des adversaires de Spinoza objectent, non sans raison, que si le rapport de cause à effet exige quelque chose de commun, il ne requiert pas l'identité de nature, et qu'à défaut de la distinction de nature, il reste encore celle de nombre et de degré, pour empêcher les substances de se confondre. Spinoza s'appuie encore sur une autre de ses définitions, d'après laquelle un être ne serait limité que par un être de même nature, un corps par un corps, une pensée par une pensée, pour déduire, ce qu'il aurait pu immédiatement tirer de sa définition de la substance, la nécessité, l'infinité de la substance.

Mais qu'est-ce qu'une substance nécessaire et infinie, sinon Dieu même ? La définition de la substance de Spinoza est la définition même de Dieu. Voyons maintenant comment il démontre l'existence et l'unité de cette substance, qui n'est autre que Dieu même. De sa définition même et de l'idée que nous en avons, il fait immédiatement sortir l'existence de Dieu ou de la substance unique. Puisque de la définition même de la substance, il suit que son essence enferme l'existence, on ne peut en effet, sans contradiction, sup-

poser qu'elle n'existe pas. Mais à cette démonstration *a priori*, il en ajoute une autre *a posteriori* dont la forme, sinon le fond, est originale (1). Il est évident que pouvoir ne pas exister est de l'imperfection, tandis que pouvoir exister est de la perfection. Si donc les êtres finis seuls avaient l'existence, ils seraient plus parfaits que l'être infini, ce qui est évidemment absurde. Donc, ou rien n'existe, ou l'être absolument infini existe nécessairement. Or, nous existons, donc Dieu existe nécessairement. Ici Spinoza, comme Descartes, dans la seconde forme de sa preuve de l'existence de Dieu, fait intervenir l'élément, emprunté à l'expérience, de notre propre existence, et voilà pourquoi il qualifie cette preuve, par rapport à la première, de démonstration *a posteriori* (2).

En démontrant que la substance est nécessaire et que sa définition enferme son existence, Spinoza a préparé, mais n'a pas encore explicitement donné la démonstration de l'unité de la substance, qui est le fondement de tout son système. Or voici comment il prouve, qu'à part cette substance nécessaire, aucune autre substance ne peut être ni donnée ni conçue. Supposez l'existence d'une autre substance, quels seront ses attributs, sinon ceux de la substance nécessaire ou de Dieu même, qui a tous les attributs, donc il y aurait deux substances de même attribut, contrairement à ce qui a été démontré. Mais par là qu'aucune substance ne peut exister, aucune ne peut être conçue en dehors de Dieu, puisqu'elle devrait être conçue comme nécessairement existante, et que l'impossibilité de son existence vient d'être démontrée (3),

(1) *Eth.*, part. 1, prop. 11, schol.

(2) « Si un tel être n'existait pas, dit-il encore dans une note du *de Emendatione*, jamais il ne pourrait être produit, et ainsi l'esprit pourrait concevoir plus que la nature ne pourrait fournir.

(3) *Eth.*, part. 1, prop. 14.

Spinoza fortifie encore cette démonstration de l'unité de la substance par celle de son indivisibilité. Qu'on cherche à concevoir que la substance divine puisse être divisée. Ou ses parties retiendront ou elles perdront la nature de la substance. Au premier cas, il y aurait plusieurs substances de même nature, au second cas la substance aurait cessé d'exister, ce qui est également absurde. Mais de l'unité et de l'indivisibilité de Dieu il tire immédiatement ce corollaire, que la chose pensante et la chose étendue sont des attributs ou des modes des attributs de Dieu. Ainsi d'un seul trait dépouille-t-il de toute substantialité et de toute réalité tous les êtres matériels et tous les êtres pensants.

Mais où est la rigueur d'une si grave conclusion? Que vient de prouver Spinoza, sinon qu'il n'y a pas deux êtres existant nécessairement, deux êtres infinis, c'est-à-dire qu'il n'y a qu'un seul Dieu, ce que nul ne conteste? A-t-il fait autre chose que développer et reproduire sans cesse, sous des formes diverses, l'incomplète et arbitraire définition de la substance qu'il lui a plu de mettre en tête de l'*Éthique*? La substance définie ce qui existe par soi, nous dirons encore une fois qu'il n'était pas nécessaire de recourir à tout cet appareil géométrique pour conclure, ce qui suit immédiatement et évidemment, à savoir, qu'elle est nécessaire, qu'elle est infinie, qu'elle est Dieu, qu'elle est unique. Mais de ce qu'il ne peut y avoir qu'une seule substance qui soit telle, c'est-à-dire de ce qu'il n'y a qu'un seul Dieu, résulte-t-il donc que tout ce qui existe soit un mode de ses attributs? Où est la rigueur de la conséquence, à moins d'avoir démontré, ce que ne fait nulle part Spinoza, que le terme de substance est nécessairement univoque au regard du Créateur et qu'il n'y a que deux formes possibles de l'existence, l'être par soi ou le mode? A-t-il donc prouvé, contrairement à Descartes, qu'en outre de la substance par soi, il n'y a pas la substance en soi,

existant par le seul concours de Dieu, mais indépendamment des autres êtres créés? Ainsi tout ce qui a été réellement démontré par Spinoza, nécessité, infinité, unité de la substance, est vrai de la substance première, mais ne détruit ni la possibilité, ni la réalité de substances secondes. Après avoir de nouveau signalé ce vice fondamental de tout le système, nous pouvons sans inquiétude en suivre les développements. On voit déjà qu'il est difficile de se tromper plus gravement sur le vrai caractère d'une doctrine que ceux qui ont accusé Spinoza d'athéisme. Singulier athée, qui, dès le début de son système, ne laisse subsister que Dieu seul et nie tout le reste !

Approfondissons maintenant l'essence et les attributs de cette substance unique. Loin de n'être que la plus haute des abstractions, c'est la réalité suprême, c'est l'être qui est tout l'être, et hors duquel il n'y a aucun être (1). Non seulement elle n'est pas une abstraction, mais l'esprit en la suivant dans ses développements ne court pas le risque de s'égarer dans des abstractions, car, étant infinie, elle ne peut s'étendre dans l'esprit plus loin que dans la réalité. Plus un être a de réalité et plus il a de propriétés ou d'attributs, d'où Spinoza conclut que Dieu possède un nombre infini d'attributs infinis, dont chacun exprime en son genre son essence infinie par une infinité de modes. Mais il faut dire qu'il distingue plusieurs sortes d'infini. Au premier rang il place l'infini absolu, qui est infini par sa propre essence, tel est Dieu. Au second rang est l'infini, qui ne l'est pas par sa propre essence, mais par la vertu de sa cause, tels sont les attributs infinis de Dieu. Enfin il y a encore une troisième espèce de choses infinies, lesquelles ont des limites, mais dont aucun nombre ne peut égaler les parties, quoiqu'on en connaisse le maximum et le

(1) *De emend. intell.*

minimum, comme une ligne finie qui comprend un nombre infini de points. D'infinis de cette espèce, on peut dire sans contradiction, que l'un est plus grand ou plus petit que l'autre. Telle est la nature de l'infinité des modes de chaque attribut infini.

L'infinité en nombre des attributs de Dieu est un des points originaux de la théodicée de Spinoza. Cette infinité en nombre découle-t-elle nécessairement de l'infinité absolue de son essence? Il semble que la rigueur de cette conséquence, accablante pour notre intelligence et singulièrement favorable au scepticisme, est plutôt apparente que réelle. De l'aveu même de Spinoza, ne suffit-il pas d'un seul attribut infini pour exprimer une réalité infinie? On ne voit donc pas clairement comment l'infinité des attributs en nombre est tout aussi essentielle que leur infinité en nature, à l'être absolument infini. Restreindre le nombre des attributs de Dieu, ce n'est pas restreindre la variété des êtres qui en émanent, ni lui donner pour mesure les bornes étroites de notre expérience. Une diversité infinie ne peut-elle être produite par les combinaisons diverses d'un certain nombre d'éléments ou d'attributs?

Mais de ces attributs infinis en nombre et des univers infinis qui doivent en découler, que nous est-il donné de connaître? Deux seulement, selon Spinoza, l'étendue et la pensée. Quant aux autres, l'intelligence humaine est condamnée à une ignorance éternelle. L'esprit humain, qui n'a pas d'autre objet que le corps, ne peut connaître que ce qu'enferme l'idée du corps ou ce qui se conclut de cette idée. Mais l'idée du corps n'exprime aucun autre attribut de Dieu que l'étendue et la pensée. L'idée elle-même, mode de la pensée, a pour cause Dieu, considéré seulement sous l'attribut de la pensée, tandis que son idéal, qui est le corps, mode de l'étendue, a pour cause Dieu, considéré seulement sous l'attribut de l'é-

tendue (1). Pensée et étendue, voilà, selon Spinoza comme selon Descartes, les deux grandes catégories dans lesquelles rentrent tous les êtres de ce monde, voilà aussi les deux seuls attributs de Dieu qu'ils révèlent à notre intelligence. On peut demander de quelle estime sera digne cette connaissance de Dieu, qui dans le nombre infini de ses attributs, ne peut en atteindre que deux ? Le dogmatisme de Spinoza ne semble-t-il pas ici donner la main au scepticisme, et autant ne vaut-il pas reconnaître humblement que la connaissance de Dieu est au-dessus de la portée de notre intelligence ? Spinoza repousse cette conséquence et veut montrer que néanmoins la connaissance que nous avons de Dieu est très-considérable. Si nous ne connaissons que deux de ses attributs, nous connaissons d'une manière adéquate son essence éternelle et infinie, nous savons que tout ce qui est vient de lui, est en lui et par lui, connaissance qui est la plus féconde de toutes par rapport à la science et à la morale. Enfin, s'il manque beaucoup à notre connaissance de Dieu, du moins savons-nous ce qui lui manque, et pouvons-nous mesurer l'abîme que nous ne pourrons jamais franchir (2).

Étudions donc avec Spinoza la nature des deux seuls attributs, l'étendue et la pensée, qui tombent sous notre intelligence. Il a sans doute raison de placer en Dieu le principe d'où découle la réalité matérielle, aussi bien que celui d'où découle la réalité spirituelle. Il nous paraît même en droit de se moquer de ceux qui veulent, que Dieu soit le principe de la matière, et que cependant il n'y ait rien d'analogue dans sa nature à la substance corporelle. Mais en définissant, comme Descartes, la substance corporelle par l'étendue, Spi-

(1) *Eth.*, part. 2., prop. 7.—Ép. 67 et 68.

(2) *Eth.*, part. 2, prop. 1, 2, 47.

noza s'est créé d'énormes difficultés, devant lesquelles il ne recule pas et dont-il s'efforce de donner une solution plus ou moins spécieuse. Il ne s'arrête pas à cette première difficulté, qu'on ne peut comprendre que deux attributs aussi incompatibles coexistent dans la même essence. Il ne s'agit pas d'un rapport de génération entre les attributs d'une même substance, donc rien ne s'y oppose. Leur union résulte du fait seul d'une coexistence éternelle au sein de l'essence de Dieu, et non pas d'un rapport quelconque de nature. Mais si Dieu est étendu, comment éviter de le faire corporel, divisible, sujet à tous les accidents et à toutes les modifications de la matière ? Autant Spinoza s'efforce de prouver que l'attribut de l'étendue appartient à Dieu, autant il repousse l'idée d'un Dieu corporel. Une fausse idée de la divisibilité de la matière, voilà où il croit voir l'origine de toutes les objections contre l'attribut de l'étendue. Toute substance a été démontrée indivisible, et cependant on part de cette prétendue divisibilité de l'étendue, pour conclure qu'elle ne peut être infinie et par conséquent qu'elle est indigne de la nature de Dieu. Mais tous ces exemples dont on se sert pour prouver qu'elle ne peut être infinie, prouvent qu'une quantité infinie ne peut être composée de parties finies, et non qu'il ne puisse y avoir une quantité infinie. Ainsi, dit Spinoza, le trait que ces adversaires maladroits veulent lancer sur nous revient sur eux. Que si de leur absurde supposition ils persistent à conclure que la substance étendue est finie, ils sont semblables à celui qui ayant attribué au cercle les propriétés du carré, en conclurait que le cercle n'a point de centre et point de rayons égaux (1).

Si nous sommes si fort tentés de supposer des divisions réelles au sein de l'étendue, c'est que nous confondons ce

(1) Prop. 15, schol.

mode abstrait et superficiel de l'étendue, que nous donne l'imagination, avec la substance de l'étendue telle que l'entendement seul peut la concevoir. L'étendue que nous imaginons est en effet finie et divisible, mais celle que nous concevons est infinie et indivisible. Il ne faut pas prendre la divisibilité apparente des divers modes de la substance pour la divisibilité de la substance elle-même, ni confondre l'étendue infinie avec ses modes. La distinction entre ses parties est une distinction modale et non une distinction réelle. Si l'eau, par exemple, est sujette au changement et à la division, c'est l'eau en tant qu'eau, en tant que mode de l'étendue, mais non pas en tant que substance. Cependant, malgré tous ses efforts, Spinoza ne réussit pas à faire comprendre comment un mode de l'étendue étant divisible, l'étendue elle-même ne le sera pas, surtout au point de vue de la physique cartésienne, où un mode de l'étendue n'est que l'étendue elle-même modifiée.

En faveur de l'indivisibilité de l'étendue, il fait habilement valoir la doctrine cartésienne du plein de l'univers. S'il ne peut y avoir de vide dans la nature, il ne peut y avoir de distinction réelle entre les parties de l'étendue. Supposez une distinction réelle, pourquoi une de ces parties ne pourrait-elle pas être anéantie, les autres demeurant dans le même rapport à l'égard les unes des autres? Pourquoi le vide ne serait-il pas possible? Dieu est incorporel et indivisible, quoique étendu, et même il est incorporel et indivisible parce qu'il est infiniment étendu. D'autres cartésiens, tels que Fénelon et Malebranche, mettront aussi en Dieu le principe de l'étendue, tout en s'efforçant, avec plus ou moins de succès, comme Spinoza, de distinguer l'étendue donnée par l'imagination et l'étendue conçue par la raison, et de ne porter nulle atteinte à son indivisibilité et à son immatérialité. Mais ce n'est qu'en substi-

tuant, avec Leibnitz, la notion de forces simples à celle de l'étendue inerte, qu'on supprime ces difficultés et que rien ne s'oppose plus à concevoir, que de l'essence divine ou de la réalité suprême, découle la réalité des choses matérielles tout aussi bien que celle des choses spirituelles.

Il faut remarquer qu'il n'y a pas identité complète entre l'étendue de Descartes et l'étendue de Spinoza. L'étendue de Spinoza est un attribut de Dieu, d'où il résulte qu'elle a une essence réelle et une force dont est destituée l'étendue inerte de Descartes. Cette force inhérente à l'étendue de Spinoza est l'essence vivante de Dieu même qui se manifeste, dit Spinoza, dans le corps par le mouvement et dans la pensée par le désir. Aussi, contrairement à Descartes, Spinoza admet-il dans chaque chose une force et une vie par laquelle elle persévère dans son existence (1). En plusieurs passages de ses lettres, il attaque vivement Descartes au sujet de sa matière inerte. Non seulement il juge difficile, mais impossible, d'expliquer l'existence et la variété des choses par l'étendue, conçue comme une masse inerte, et non pas comme un attribut de Dieu qui exprime son essence éternelle et infinie (2). La force et la vie avec l'étendue sont donc partout dans le monde de Spinoza, comme dans celui de Leibnitz, avec la différence que cette force et cette vie sont la force et la vie de Dieu même.

De là encore découle, au sujet de l'espace, cette autre différence entre Spinoza et Descartes. Pour Descartes, l'espace est l'étendue matérielle, infinie, pour Spinoza, c'est l'étendue infinie de Dieu. Spinoza confond donc l'espace avec Dieu, tandis que Descartes le confond avec le monde matériel.

(1) Voir les définitions des affections et la 39e proposition de la 4e partie.

(2) Ep. 70 et 72.

Quant au temps, Spinoza, comme Descartes, ne le distingue pas de la durée des choses qui durent, de l'ordre de leur mouvement et de la succession de nos pensées, c'est-à-dire de la succession des modes de Dieu (1).

Si l'attribut divin de l'étendue présente dans Spinoza quelques obscurités, celui de la pensée en présente de plus grandes encore. De même que Dieu, quoique étendu, n'est ni corporel ni divisible, précisément parce que son étendue est infinie, de même, selon Spinoza, Dieu, quoique pensant, n'a pas d'entendement, même un entendement infini, précisément parce que sa pensée est infinie. Dieu n'est pas tel ou tel être, il est tout l'être, sa nature absolument infinie exclut tous les attributs qui distinguent les choses individuelles, toute négation et en conséquence toute détermination. La pensée avec une conscience particulière, avec un objet déterminé, lui est tout aussi incompatible que la forme ou la couleur. Il faut donc exclure de son essence tout ce qui ressemble à l'entendement ou la volonté, dont Spinoza, comme la plupart des cartésiens, ne fait qu'un mode de l'entendement (2). Entendement et volonté ne sont qu'abstraction en dehors des modes qui les constituent; toute réalité est contenue dans la substance et les attributs de Dieu et dans les modes qui en découlent. L'entendement n'est donc que tel ou tel mode déterminé, ou une suite de modes déterminés de la pensée (3). En vain le ferait-on infini pour le rendre digne de Dieu, car un entendement infini n'est qu'une succession infinie de modes déterminés, incompatibles avec l'immobilité et l'infinité absolue de la pensée divine. Le seul objet de la pensée infinie de Dieu est l'essence infinie de Dieu

(1) Clare videre est mensuram, tempus et numerum nihil esse præter cogitandi seu potius imaginandi modos. Ep. 29.

(2) *Eth.*, de Deo, prop. 32.

(3) *Eth.*, de Deo, prop. 31.

sans ses attributs. La connaissance des attributs eux-mêmes introduirait la distinction et la détermination. Qu'est-ce donc que la pensée absolue de Dieu en soi dans le système de Spinoza? Une pensée vide de toute idée, une pensée indéterminée, parce qu'elle a pour unique objet l'être indéterminé, une pensée sans conscience, l'abstraction de la pensée plutôt que la pensée elle-même. Sans doute elle contient en elle toutes les intelligences et toutes les idées, mais en puissance et non pas en acte. Pour retrouver l'intelligence, la conscience et l'idée, il nous faudra, des hauteurs de l'être en soi, descendre dans la série de ses développements. Persiste-t-on à donner à Dieu un entendement, il faudra convenir qu'entre cet entendement et le nôtre il n'y a pas plus de ressemblance qu'entre le chien signe céleste et le chien animal aboyant, suivant l'énergique comparaison de Spinoza.

Tandis que notre entendement ne fait que suivre ou accompagner les choses intelligibles, l'entendement divin, qui les cause, les précède. Tandis que notre entendement leur est subordonné, c'est de l'entendement divin que dépend leur vérité et leur essence formelle, qui n'est ce qu'elle est, que parce qu'elle est en lui objectivement. L'entendement divin est à la fois la cause de leur essence et de leur existence. Il est à la fois la cause de l'essence et de l'existence de notre entendement, d'où Spinoza tire cette conclusion étrange et inattendue, qu'il en diffère nécessairement, soit sous le rapport de l'essence, soit sous le rapport de l'existence, s'appuyant sur ce prétendu principe, que ce qui est causé diffère de la cause, précisément en ce qu'il tient de la cause. Il est vrai que ce qui est causé diffère de la cause précisément par ce qu'il en tient, si on le considère avant qu'il soit causé, car la cause lui donne ce qu'il n'avait pas, mais du moment qu'il est causé, il ressemble à la cause précisément par ce qu'il a reçu de cette cause. Il faut en outre relever ici, comme le

fait Meyer (1), une contradiction flagrante avec cette troisième proposition du premier livre d'après laquelle, deux choses, qui n'ont rien de commun, ne peuvent être cause l'une de l'autre. Spinoza n'est-il pas encore en contradiction avec son système tout entier, où la substance divine est le rapport essentiel qui unit tous les attributs et tous les modes, toutes les causes et tous les effets. J'incline à croire qu'il ne faut pas prendre ici Spinoza à la lettre, et qu'il a voulu seulement marquer avec force la différence qui sépare la pensée infinie de Dieu de notre entendement fini.

Mais si Dieu en soi, si la nature naturante, comme dit Spinoza, n'admet pas l'entendement et la volonté, nous les retrouvons dans la nature naturée, c'est-à-dire dans l'ordre du développement nécessaire de sa nature. Il faut tenir compte de ces deux points de vue pour sainement apprécier la doctrine de Spinoza sur l'intelligence divine. Il est vrai de dire que le Dieu de Spinoza est un Dieu sans idée et sans conscience, si on le considère en lui-même indépendamment de ses modes ; mais ce même Dieu, dans l'écoulement de ses attributs infinis, va nous présenter la pensée en acte, l'entendement et la volonté. Non seulement il aura une connaissance claire de chaque chose, mais chaque chose sera une idée de son entendement infini. Toutefois remarquons dès présent que par la nécessité de son système, et pour tout amener à l'unité, Spinoza est condamné à enlever aux intelligences finies toute la réalité qu'il donnera à l'intelligence finie.

Mais outre l'étendue et la pensée, notre faible intelligence conçoit-elle pas encore la liberté dans le nombre indes attributs de Dieu et, à côté de l'étendue et de la

(1) Ep. 75.

pensée, ne faut-il pas placer la liberté? Soit qu'il s'agisse de Dieu, soit même qu'il s'agisse de l'homme, le nom de liberté se trouve souvent dans Spinoza. Mais la liberté, telle qu'il l'entend, est l'essence même de Dieu, et non pas un de ses attributs, c'est son activité infinie, passant par toutes les formes possibles de l'existence, et se développant à l'infini, suivant des lois nécessaires. En effet, être libre, c'est agir d'après les seules lois de sa propre nature, suivant la définition qu'en donne Spinoza, au commencement de l'*Éthique* : *Ea res libera dicetur quæ ex sola suæ naturæ necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur.* Définition non moins arbitraire et non moins fausse que celle de la substance, qui tout d'abord et sans démonstration enlève aux créatures, jusqu'au nom même de la liberté, et dans le créateur lui-même n'en laisse subsister que le nom. En effet la liberté n'est-elle pas supprimée tout aussi bien par le *fatum* du dedans que par le *fatum* du dehors? Peu importe d'où vienne la nécessité, peu importe qu'elle soit interne ou externe, elle n'en exclut pas moins la liberté. Elle semble même, quand elle est interne, l'exclure plus radicalement encore, et dans son essence même. Dieu donc, selon Spinoza, est souverainement libre, en ce sens que rien, en dehors de lui, ne contrarie le développement nécessaire des lois de sa nature, mais non pas en ce sens qu'il agisse par une libre volonté.

Spinoza semble se complaire à développer le fatalisme dans toute sa rigueur, soit au regard de Dieu, soit au regard de l'homme. Il aime à redire que tout ce que Dieu fait suit nécessairement de sa nature, comme l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits de la nature du triangle, que ce qui est dans le monde n'a pu être en une autre façon, ni même en un autre ordre. Pour concevoir, qu'en une seule de ses parties, l'univers soit autre qu'il n'est, et que Dieu puisse vouloir au-

tre chose que ce qui est, il faut concevoir que lui-même change de nature par suite de l'identité de sa volonté et de son essence. Les décrets de Dieu sont de toute éternité, il n'a pas existé avant ses décrets, il ne peut exister sans eux, il ne peut en former d'autres. Toutes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine, dans l'homme comme dans le monde, *nullum datur contingens in rerum natura.* La différence entre le contingent et le nécessaire n'existe pas dans la réalité, mais seulement au regard de l'ignorance où nous sommes de l'essence et de l'ordre universel des choses.

Le monde étant le résultat du développement nécessaire de la nature divine, Spinoza en tire cette conséquence qu'il doit posséder le plus haut degré de perfection possible (1). Comme Descartes, comme Malebranche et Leibnitz, il est optimiste, avec cette différence, qu'il fonde l'optimisme, non pas sur la sagesse de Dieu, mais sur la nécessité de sa nature. Ce n'est pas de l'action d'une cause intelligente, mais de l'unité du *substratum* de toutes choses, et de l'inhérence de tous les modes à une même substance qu'il fait dériver l'ordre admirable du monde. Il réfute les objections tirées de prétendues imperfections ou difformités qui nous blessent dans l'univers. Si nous croyons y apercevoir des imperfections, c'est que nous avons le tort d'estimer la perfection des choses par rapport à notre avantage ou à notre agrément et non par rapport à leur nature et à leur essence propre. Dieu ne pouvait-il donc pas faire l'humanité telle, qu'elle ne se conduisît que par la seule raison? Spinoza répond, que la matière n'a pas manqué à Dieu pour tout créer, depuis le dernier jusqu'au premier degré de perfection, que les lois de sa nature sont assez vastes pour suffire à tout créer ce qu'une intelligence infinie peut

(1) *Eth.*, part 1, p. 33, schol.

concevoir, et qu'en conséquence l'humanité, telle qu'elle est, devait y trouver sa place. Spinoza ne combat donc la liberté d'indifférence que pour tomber lui-même dans un autre excès. Sans doute les décrets de Dieu sont immuables, mais en vertu de la sagesse souveraine, et non, comme le veut Spinoza, par une nécessité de sa nature. C'est une nécessité morale, comme l'expliqueront si bien Malebranche et Leibnitz, et non une nécessité aveugle et métaphysique qui est le caractère des décrets divins.

Les causes finales, aux yeux de Spinoza, ne sont qu'un grossier anthropomorphisme. Dans l'*Éthique*, comme dans le *Tractatus theologico-politicus*, il ne cesse de faire la guerre à l'anthropomorphisme. Il abonde en traits pleins de force, d'éloquence et d'ironie contre l'idée d'un Dieu capricieux et fantasque, qui change en ses desseins, qui veut une chose, puis son contraire, qui se repent et se venge, qui s'apaise et s'irrite. Mais il lui paraît que la plus grossière et la plus dangereuse des superstitions, le plus grand des délires de l'esprit humain, est d'imposer aux actions de Dieu un but extérieur à lui-même, une fin quelle qu'elle soit. De même que Dieu ne peut hésiter ou délibérer, de même il ne peut se proposer un but à atteindre, ni un plan à réaliser. De même qu'il ne peut avoir ni fin, ni principe de son existence, il ne peut avoir ni fin, ni principe de ses actions. Mais d'où vient que cette croyance soit celle de l'immense majorité du genre humain, et que la plupart des hommes persévèrent dans des préjugés et des superstitions qui défigurent la divinité? Spinoza croit trouver l'origine et l'explication de la croyance aux causes finales dans les notions fausses, universellement répandues, sur notre propre nature. Parce que dans leur ignorance des causes, les hommes s'imaginent être libres et avoir dans toutes leurs actions un motif, qui est leur intérêt propre, ils attribuent à Dieu une semblable liberté et de semblables motifs. De ce—

qu'il y a des choses autour d'eux qui servent à leur vie et à leur bien-être, comme les yeux pour voir, les dents pour mâcher, etc., ils concluent que le monde tout entier a été disposé par Dieu en faveur de l'homme, pour se l'attacher et pour en retirer de la gloire et des hommages. Aussi partout le peuple et les savants ont-ils cherché des causes finales ; mais ils semblent, dit Spinoza, n'avoir réussi qu'à démontrer que la nature, les dieux et les hommes délirent également.

Il s'élève, avec une certaine éloquence, contre la petite idée qu'il faudrait nous faire de Dieu, si l'homme était la fin qu'il se fût proposée. Comment soutenir les éclatants démentis de l'expérience, et concilier avec cette croyance, l'existence de tant de fléaux ? Comment se satisfaire de cette réponse, qu'ils ont pour but de punir les crimes, quand on les voit chaque jour accabler l'homme juste aussi bien que le méchant ? Mais poursuivis de retraite en retraite, les partisans des causes finales, plutôt que de renoncer à leur système, aiment mieux se réfugier dans l'incompréhensibilité des desseins de Dieu, qui serait la ruine de la science, et qui tiendrait toute vérité cachée au genre humain.

Attaquant ensuite directement les causes finales en elles-mêmes, il ne leur reproche rien moins que de bouleverser l'ordre de la nature et de porter atteinte à la perfection de Dieu. L'effet le plus parfait n'est-il pas celui qui procède le plus directement de la source de l'être et de la perfection ? Or, d'après la croyance aux causes finales, ce serait au contraire l'effet le plus rapproché de la fin, et en conséquence le plus éloigné de la source de l'être, qui serait le plus parfait. Supposer que Dieu agit pour une fin, n'est-ce pas, en dépit de toutes les subtilités des théologiens, supposer qu'il désire nécessairement quelque chose dont il est privé ?

Nous donnons raison à Spinoza contre la liberté d'indifférence, contre tant de superstitions qui défigurent la divinité,

contre l'anthropomorphisme, contre l'abus des causes finales, que déjà, à propos de Descartes, nous avons signalé ; mais non contre l'existence même des causes finales, puisque la croyance aux causes finales n'est au fond que la croyance à un plan providentiel du monde. Autre chose d'ailleurs est croire aux causes finales, et autre chose croire que l'homme est l'unique fin de l'univers. Ce dernier sentiment est combattu, non seulement par Spinoza, mais par Descartes, Malebranche et Leibnitz. S'il y a un ordre de l'univers, quelle qu'en soit la fin, il y a nécessairement des causes finales, qui sont le rapport de chaque chose avec cet ordre universel. Ces causes finales ne bouleversent pas l'ordre de la nature, parce que la fin ne peut être estimée plus parfaite que la pensée divine qui la conçoit. Elles ne portent pas non plus atteinte à la perfection de Dieu, parce qu'une fin éternellement conçue et éternellement accomplie ne peut témoigner de quelque défaut dans la nature divine.

Le Dieu de Spinoza agit donc sans dessein et sans but, tout ce qu'il fait, il le fait aveuglément et nécessairement ; sa liberté, développement nécessaire de son essence, ne peut être classée parmi ses attributs à côté de l'étendue et de la pensée. Sur la vérité de ces principes et de ces conséquences, le doute et l'hésitation n'entrent pas un seul instant dans l'esprit de Spinoza, et le plus intrépide dogmatisme perce dans ces paroles par lesquelles il termine le premier livre de l'*Éthique* : « J'ai expliqué par ce qui précède la nature et les propriétés de Dieu (1). » Encore une fois, ce Dieu est tout l'être, il est tout l'être à tous ses degrés ; en dehors de son essence et de ses attributs, rien ne mérite le nom de substance. Non seulement tout est par lui et tout est en lui, mais tout est lui.

(1) *Éth.*, part. 1, appendix.

est cause efficiente de l'existence et de l'essence de toutes choses, mais cause immanente et non pas transitoire. Il est cause immanente, c'est-à-dire, qu'il ne se sépare pas de l'effet et que l'effet demeure en lui. Le Dieu de Spinoza n'est pas, dit Jacobi, l'Insoph émanant de la Kabbale, c'est un Insoph immanent. Il n'y a en lui ni évolution, ni procès, mais une éternelle immobilité par la plénitude infinie et éternelle de son développement. Cependant, il ne faut pas croire que cette immobilité soit passiveté et inertie, c'est au contraire la vie et l'activité, à leur degré suprême et nécessaire d'expansion, sans aucune possibilité ultérieure de dilatation ou de contraction. Telle est la nature naturante d'où, avec Spinoza, nous passons à la nature naturée, pour nous servir de ses propres et fórtes expressions. C'est toujours de Dieu qu'il sera question, mais de Dieu en tant qu'univers, de Dieu en tant qu'homme, de Dieu dans ses modes et non plus dans son essence infinie.

## CHAPITRE XVII.

De la nature naturée.—Coexistence éternelle et nécessaire de tous les modes avec la substance elle-même de Dieu. — Modes éternels et infinis intermédiaires entre les attributs de Dieu et les modes finis et mobiles. — Théorie de l'homme par la seule voie de déduction des principes sur l'être. — De la nature du corps et de l'âme. — Les corps, modes de Dieu en tant qu'étendu.—Des corps simples et des corps composés. — Les esprits, modes de Dieu en tant que pensant. — Réciprocation absolue des modes de l'étendue et des modes de la pensée. — Connexion des idées identique à la connexion des choses. — L'homme, mode complexe de la pensée et de l'étendue de Dieu. — L'âme, idée ou suite d'idées de la pensée divine. — Le corps, idéat de l'âme, l'âme, idée du corps. — Harmonie préétablie de l'âme et du corps. — Différence entre l'harmonie préétablie de Leibnitz et celle de Spinoza. — Tous les êtres de l'univers animés à des degrés divers.—Différence entre le mécanisme de Spinoza et celui de Descartes.—Des divers modes de l'âme. — Caractère singulier de la psychologie de Spinoza.—Fausse apparence empirique de sa doctrine sur la connaissance. — Divers degrés de connaissance. — Idées adéquates et inadéquates.—Sphère des sens et de l'imagination, ou de la connaissance inadéquate et confuse. — Inadéquation de la connaissance du corps et de la connaissance de l'âme.—Démonstration de la conscience.— Des principales lois de l'imagination et de l'association des idées. — Point d'idées inadéquates en Dieu, quoique toutes nos idées soient des idées de Dieu. — Théorie de l'erreur. — Sphère de la raison, connaissance claire et adéquate. — Voie du raisonnement. — Voie supérieure de l'intuition par où l'âme arrive à contempler en toutes choses l'essence de Dieu.—Négation de la liberté dans l'homme. — Critique de Spinoza contre Descartes.— Différence entre l'action et la passion.—Causes de l'illusion du genre humain au sujet de la liberté. — De la propre illusion de Spinoza sur les conséquences religieuses et morales de sa doctrine.

Spinoza nous avertit que son dessein n'est pas d'expliquer la nature naturée tout entière, c'est-à-dire, toutes les choses en nombre infini qui découlent nécessairement des attributs

de Dieu, mais celles-là seulement qui peuvent nous conduire à la connaissance de l'esprit humain et de sa béatitude souveraine. Comment la nature naturante a-t-elle engendré la nature naturée, comment du sein de l'infini sont nées les choses finies ? Telle est, à ce qu'il semble, la première question à résoudre. Mais, dans le système de Spinoza, cette question n'existe pas, il n'y a ni création, ni émanation, ni génération d'aucune sorte. Nulle idée n'est plus incompatible avec toute sa doctrine, que celle de la création, et il ne la repousse pas moins dédaigneusement que celle de la liberté ou des causes finales. Les attributs divins, avec tous leurs modes, existent de toute éternité, comme la substance divine avec tous ses attributs. Aussi nécessairement les attributs et les modes de la substance sont contemporains de la substance elle-même, aussi nécessairement les choses individuelles et finies, constituées par ces modes, sont contemporaines de Dieu lui-même. Si Dieu les précède, ce n'est pas par le temps, mais par la nature et par la dignité. On ne peut supposer que Dieu ait été sans le monde, à moins de supposer qu'il a été sans ses attributs et sans ses modes.

Mais si tous les modes de la substance divine sont coéternels, ils ne sont pas tous égaux les uns aux autres, et s'il n'y a point d'émanations successives, il y a des degrés divers dans la nature naturée. Entre les modes finis et mobiles qui constituent les êtres particuliers de ce monde, et les attributs de Dieu, Spinoza place, comme un intermédiaire, des modes éternels et infinis. Ces modes éternels et infinis sont, pour ainsi dire, le premier degré d'expansion des attributs éternels et infinis de Dieu. Il en distingue même de deux sortes et de deux degrés, les uns qui suivent de la nature absolue de quelque attribut de Dieu, les autres, à un degré inférieur, qui suivent immédiatement d'une de ces premières modifica-

tions éternelles et infinies de quelque attribut de Dieu (1). Quels sont ces modes éternels et infinis, soit dans l'ordre de la pensée divine, soit dans l'ordre de l'étendue divine? C'est un point sur lequel on ne trouve dans Spinoza que quelques indications obscures. Il donne l'idée de Dieu comme le premier mode éternel et infini de l'attribut divin de la pensée. La pensée absolue, pure de toute détermination, n'a pour objet que l'essence infinie sans ses attributs. C'est elle qui est le fond et le principe de toutes les idées. Mais son premier-né, pour ainsi dire, est l'idée de Dieu, laquelle comprenant les attributs de Dieu, comprend à son tour les idées de tous les modes qui en découlent, c'est-à-dire, toutes les idées sans exception. Voilà pourquoi Spinoza l'appelle l'entendement infini, voilà pourquoi il la place au premier rang de la nature naturée dans l'ordre de la pensée (2). L'idée de Dieu est donc un mode éternel et infini du premier degré découlant de la nature absolue de la pensée. Spinoza ne donne pas, dans l'ordre de la pensée, d'exemple de modes éternels et infinis du second degré. On peut conjecturer avec M. Saisset (3) que l'idée particulière de chacun des attributs de Dieu, l'idée de la pensée ou l'idée de l'étendue, est un de ces modes éternels et infinis qui suivent d'une modification éternelle et infinie de quelque attribut de Dieu, à savoir de l'idée de Dieu. Pour l'ordre de l'étendue, Spinoza indique, dans une de ses lettres, comme mode éternel et infini du

(1) Omnia quæ ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt. *Eth.*, de Deo, pr. 21.

Quidquid ex aliquo Dei attributo quatenus modificatum est tali modificatione quæ et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere. *Ibid.*, prop. 22.

(2) *Eth.*, part 1, prop. 21.

(3) Introduction à la traduction des Œuvres de Spinoza, p. 87.

premier degré, le mouvement et le repos, et du second degré, la face de tout l'univers, qui demeure toujours la même, malgré l'infinité des changements qui s'y produisent (1). Mais n'attachons pas plus d'importance à ce point obscur de sa doctrine, que Spinoza lui-même, qui se borne à l'indiquer dans les rares passages que nous venons de citer. Laissons les modes éternels et infinis pour les modes finis et mobiles, qui sont l'homme et tous les êtres particuliers de ce monde.

C'est ici qu'on va voir apparaître les redoutables conséquences contenues en germe dans le premier livre de l'*Éthique*. Spinoza prétend faire une théorie de l'âme humaine, sans le secours de l'observation et de la conscience, et par la seule déduction, il arrive à l'âme et à chacun des principes qu'il a posés sur la nature de l'être et sur les attributs. Non seulement il ne fonde rien sur le témoignage de la conscience, mais nous le verrons se condamner à prouver la conscience elle-même. Au lieu d'être le point de départ, la conscience ne sera pour lui qu'une lointaine et pénible conclusion, et c'est par là surtout qu'il se montre infidèle à Descartes.

Il donne d'abord une explication obscure et embarrassée de la nature des corps et de la nature des âmes, où déjà on peut voir qu'il est plus facile de spéculer sur l'unité de l'être, que de rendre compte de la diversité des êtres de la nature avec cet être unique. Les modes d'un attribut quelconque ont pour cause Dieu considéré sous le point de vue de cet attribut. Tous les corps sont des modes de Dieu en tant qu'étendu, et toutes les idées des modes de Dieu en tant que pensant. Spinoza est cartésien quand il donne l'étendue pour essence à tous les corps, et la pensée à tous les esprits, mais il ne l'est

(1) Ep. 66.

plus quand il ajoute, que cette étendue et cette pensée sont l'étendue et la pensée de Dieu. Tous les corps ont une même substance, l'étendue, et ne diffèrent que par leurs modalités. Les corps les plus simples se distinguent seulement par le repos ou le degré du mouvement (1). On est étonné d'entendre Spinoza parler de corps simples, la simplicité paraissant exclue par la définition qu'il a donnée de la nature des corps. Comment distinguer les corps simples des corps composés, si l'étendue est indivisible, si le plein de l'univers exclut la possibilité de toute particule réellement séparée ou séparable? Aussi simplicité, de même que composition des corps, n'ont qu'une valeur relative et idéale, dans le système de Spinoza. L'acte simple de la pensée auquel un corps correspond, voilà en quoi consiste sa simplicité. Comme bientôt il sera plus amplement expliqué, l'idée du corps et le corps lui-même ne sont qu'un seul individu conçu tantôt sous l'attribut de la pensée et tantôt sous l'attribut de l'étendue, le corps n'est que l'objet de l'idée, et l'idée la forme du corps. Ainsi la simplicité d'un corps dépend de la simplicité de son idée (2).

Les corps composés au contraire correspondent à des modes complexes de la pensée. Ils sont formés d'autres corps de diverses grandeurs et de divers degrés de mouvement, tellement comprimés par d'autres, qu'ils sont réunis en un même tout, et que tous leurs mouvements se communiquent et sont en harmonie les uns avec les autres. Coercition des corps extérieurs sur ses parties ou correspondance des mouvements de toutes ces parties, voilà ce qui constitue l'individualité du corps composé (3). Les modifications qui ne troublent pas l'ensemble et la correspondance des parties, laissent subsister

(1) *Eth.*, part. 2. Axiômes à la suite de la prop. 13.

(2) Ibid., prop. 13

(3) Ibid., définit. à la suite de la page 13.

l'individualité du corps composé. Ainsi, malgré la variété infinie des changements qui s'y opèrent, l'univers demeure toujours le même. Tous ces changements s'accomplissent suivant un ordre éternel et nécessaire. Considérez un corps isolément, il est incapable par lui-même de changer l'état où il se trouve, chacune de ses modifications dérive d'une modification antérieure, celle-ci d'une autre, et ainsi de suite à l'infini, de telle sorte qu'elles sont comme les anneaux d'une chaîne sans fin. Tels sont les principes du monde des corps.

Mais dans le système de Spinoza le monde des esprits est inséparable de celui des corps. Il faut donc faire une abstraction pour les considérer indépendamment l'un de l'autre. Ces deux mondes se correspondent, s'adaptent exactement l'un à l'autre par toutes leurs faces, se renvoyant une mutuelle lumière et s'expliquant l'un par l'autre. Le plus rigoureux parallélisme existe entre les modes de la substance pensante, qui sont les âmes, et ceux de la substance étendue, qui sont les corps, parce que toutes deux sont une seule et même substance, sous deux attributs différents. Que l'on considère la nature sous l'attribut de l'étendue ou sous celui de la pensée, on y verra une exacte correspondance, une absolue réciprocité des modes de ces deux attributs. Chaque idée a son idéat, chaque idéat a son idée. L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses (1). Tout ce qui, dans l'ordre de la nature, suit formellement de l'essence infinie de Dieu, suit objectivement de l'idée de Dieu, dans l'ordre de la pensée, au même rang et avec la même connexion.

Par ces modes correspondants de l'étendue et de la pen-

(1) *Eth.*, part. 2, prop. 7.

sée de Dieu, Spinoza explique la nature de tous les êtres de ce monde et la nature humaine en particulier. Qu'est-ce que l'homme? La réponse de Spinoza à cette question est étrange, mais en un accord parfait avec ses principes. Peu lui importe l'irrésistible témoignage de la conscience et le *Je pense, donc je suis* de Descartes. Au nom de son impitoyable logique, il enlève à l'homme toute réalité substantielle, pour n'en faire qu'un mode ou plutôt une collection de modes de l'unique substance. L'homme n'est pas une substance, car, selon Spinoza, la substance existe nécessairement, et il n'y a pas deux substances. Qu'est-ce donc que l'homme? Rien qu'un mode complexe de la pensée et de l'étendue divines. L'idée, qui précède et enveloppe tous les autres modes de la pensée, voilà le premier fondement de l'être de l'âme humaine. Notre âme n'est qu'une idée ou, pour mieux dire, une suite d'idées. Encore ces idées ne sont-elles pas les nôtres; ce sont des modes de la pensée infinie, et en conséquence une portion de l'entendement infini de Dieu. Ce n'est pas nous qui pensons, c'est Dieu qui pense en nous; ce n'est pas nous qui avons conscience, mais Dieu qui a conscience en nous; ce n'est pas l'âme qui perçoit telle ou telle chose, mais Dieu, en tant qu'il s'exprime par la nature humaine et qu'il a telle ou telle idée.

L'idée est le fondement de l'âme humaine, mais elle n'est pas l'homme tout entier, car il n'y a pas d'idée sans idéat. Or l'objet ou l'idéat de l'idée qui constitue l'âme humaine, c'est le corps, c'est-à-dire, un certain mode de l'étendue en acte. Spinoza prouve que notre corps est l'objet de l'idée, essence de notre âme, par la connaissance que nous avons de ses affections. En vertu de la connexion absolue de tous les modes des attributs de Dieu, Dieu a la connaissance de tout ce qui arrive dans l'objet particulier d'une idée quelconque, en tant qu'il a l'idée de cet objet. Donc, en tant qu'il constitue

la nature de l'âme humaine, il a connaissance de tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée de l'âme humaine. Donc l'âme percevra tout ce qui se produit dans le corps, et le corps est son objet; car, s'il ne l'était pas, les idées de ses affections ne seraient pas en Dieu, en tant qu'il constitue notre âme et non pas une autre, et nous n'en aurions aucune connaissance (1). Le corps étant l'objet de l'âme, non seulement, selon Spinoza, l'âme perçoit ses affections, mais rien ne peut arriver en lui qu'elle ne le perçoive, parce que rien ne peut survenir en Dieu en tant qu'il est étendue de notre corps, qui ne se réfléchisse en Dieu, en tant qu'il est la pensée de notre âme. Aussi Spinoza n'hésite-t-il pas à affirmer que le corps humain existe tel que nous le sentons.

L'âme humaine est donc l'idée du corps humain, idée complexe, reflêchissant nécessairement la complexité du corps composé de plusieurs parties ou individus, qui eux-mêmes, à leur tour, sont composés. Mais, au sein de cette complexité d'idées, que deviendront l'unité et l'individualité de l'âme humaine? Elle périt comme sa substantialité, et Spinoza fait de vains efforts pour en conserver une vaine ombre, par la réflexion qu'il prétend exister entre les diverses idées de l'âme, des rapports constants et de l'harmonie, qui font l'unité et l'individualité du corps, malgré la variété et la complexité de ses parties.

Les mêmes principes, qui expliquent la nature de l'âme et du corps, expliquent aussi leur union. Ni le corps, selon Spinoza, ne peut déterminer l'âme à la pensée, ni l'âme le corps au mouvement ou au repos (2). Ils sont également dépourvus

(1) *Eth.*, part. 2, prop. 11, 12, 13.

(2) *Eth.*, part. 3, prop. 2.

de tout pouvoir d'action ou de réaction l'un sur l'autre. Quand, par impossible, toute la série des modes de l'étendue serait anéantie, rien ne serait changé à la série des modes de la pensée, et réciproquement. Comme Geulincx, Clauberg, Cordemoy et Malebranche, Spinoza place en Dieu seul la raison de leur harmonie, résultat de la connexion de tous les modes et de tous les degrés de développement des attributs de Dieu.

Rappelons-nous que, selon Spinoza, tout dans l'univers, tout dans l'âme et le corps se suit, s'enchaîne, se correspond, s'adapte et s'harmonise, en vertu d'un ordre nécessaire et de l'absolue coïncidence de tous les modes des attributs divins, émanant d'une même source et suivant une même loi. Les deux séries des modes de la pensée et de l'étendue représentent les développements de la même essence infinie, et sont, comme deux chaînes partant d'un même point, dont tous les anneaux non seulement se correspondent, mais s'engrènent les uns dans les autres. Entre les modes de l'un et de l'autre attribut de Dieu, entre un cercle existant et l'idée de ce cercle, la connexion est tout aussi intime et nécessaire qu'entre les deux faces d'une seule et même chose. L'âme est par représentation ce qu'est le corps formellement. L'esprit est nécessairement, dans la forme de la pensée, ce qu'est le corps, dans la forme de l'étendue. L'un est toujours le reflet nécessaire de l'autre. Cette pensée de Spinoza a été énergiquement exprimée par Lessing : l'âme, dit-il, n'est rien que le corps se pensant et le corps rien que l'âme s'étendant. De là leur union et leur accord, par le milieu de la substance unique, leur sujet commun, et indépendamment de toute réciprocité d'action, voilà le germe du principe de l'identité de la nature et de l'esprit, qui doit plus tard se développer et jouer un si grand rôle dans la philosophie allemande.

Cette harmonie préétablie de Spinoza est conforme aux

principes généraux de sa métaphysique. En effet, hors de l'essence de Dieu, Spinoza n'admet que des modes de Dieu, qui, dépourvus par eux-mêmes d'activité et de causalité, ne peuvent s'harmoniser que par leur substance commune, c'est-à-dire par Dieu. Mais entre l'harmonie préétablie de Spinoza et celle de Leibnitz, il y a la même différence à remarquer qu'entre l'optimisme de l'un et de l'autre. Dans Leibnitz, elle est l'effet d'un plan librement conçu et exécuté par la sagesse divine ; dans Spinoza, elle ne découle d'aucun plan ou dessein de Dieu, mais du développement nécessaire de son essence et de l'inhérence de tous les modes à une seule et même substance.

De l'annexion nécessaire de tout corps à son idée, Spinoza conclut que chaque corps a une âme et que la nature entière est animée. Ici encore il se sépare profondément de Descartes qui, hors de l'âme de l'homme, n'admet que l'étendue inerte et matérielle, même dans les animaux. Spinoza restitue expressément des âmes aux bêtes : « Bruta sentire nequaquam dubitare possumus(1). » Il s'arrête même à montrer que quoique les bêtes aient du sentiment, nous pouvons sans scrupule les immoler pour nos besoins, parce que ni leur nature ni leurs passions ne sont conformes aux nôtres, et que nous ne sommes pas liés avec elles par notre intérêt comme avec les autres hommes (2). Non seulement Spinoza donne des âmes aux bêtes, mais même aux êtres en apparence inanimés, aux plantes et aux minéraux. Tout, quoique à divers degrés, est animé dans son univers, « omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt. » Mais en donnant des âmes à tous les êtres de la nature, Spinoza ne retourne pas aux bizarres et stériles principes de la physique des mystiques du XVI$^{e}$ siècle.

(1) *Eth.*, part. 3, pr. 57, schol.

(2) *Eth.*, part. 4, pr. 37, schol.

Il n'a nulle tendance à expliquer les phénomènes par de prétendues antipathies on sympathies de ces âmes, il demeure fidèle au mécanisme de Descartes, c'est-à-dire, il soumet l'univers entier à des lois générales du mouvement. Il exagère même le mécanisme de Descartes, auquel il soumet l'âme humaine elle-même, comme tout le reste. Mais l'essence du mécanisme de l'un et de l'autre n'est pas la même. La raison du mécanisme de Spinoza est, pour ainsi dire, intérieure aux êtres eux-mêmes, en qui coule la force divine dont ils sont les modes, tandis que, dans la physique de Descartes au contraire, elle est extérieure aux êtres eux-mêmes, sur lesquels l'action de la force divine s'exerce du dedans au dehors.

Ainsi Spinoza, comme Leibnitz, rattache l'homme à la nature, leur donnant en commun, quoique à des degrés divers, la pensée, l'animation et la vie. Mais il ne faut pas perdre de vue que, dans l'homme et dans la nature, cette pensée et cette vie ne sont que la pensée et la vie même de Dieu. Dans cette prétendue nature humaine, dont Spinoza vient de nous donner l'étrange théorie, je ne vois pas autre chose que Dieu. Notre corps est l'étendue de Dieu, notre âme, une idée de son entendement infini, toute notre connaissance, notre conscience elle-même ne sera que la connaissance et la conscience de Dieu. Aussi Spinoza, malgré l'intrépidité de son dogmatisme et son peu de souci de l'expérience et du sens commun, semble-t-il ici n'être pas sans quelque appréhension. Il manifeste la crainte que les lecteurs ne soient arrêtés par mille choses qui leur viendront à la mémoire, il les prie de poursuivre lentement leur chemin et de suspendre leur jugement jusqu'à ce qu'ils aient tout lu (1). Mais c'est en vain, qu'à la prière de Spinoza, on suspendrait

(1) *Eth.*, part. 2, pr. 13. schol.

on jugement, nous ne verrons que le développement et jamais la preuve des premiers principes de son système.

Après la théorie de l'âme et de ses rapports avec le corps, il traite des divers modes dont se compose l'âme humaine, et d'abord de la connaissance. Nous voici arrivés par l'ontologie et la théodicée à la psychologie de Spinoza, psychologie vraiment extraordinaire, tirée tout entière, par voie de déduction, de la nature de Dieu et de ses attributs, qui a la prétention de ne rien demander à l'observation et à la conscience. Dans l'âme, telle que la conçoit Spinoza, il n'y a que des modes et non des facultés. Comment l'âme, pure collection de modes, serait-elle le sujet d'aucun pouvoir réel, d'aucune vraie faculté ? Entendement, volonté, sensibilité sont des termes sans valeur, de pures abstractions, les modes seuls de la pensée ont quelque réalité. Pour en déterminer la nature, la valeur et la portée, Spinoza n'interroge pas la conscience, mais l'idée de Dieu. C'est de l'idée seule de Dieu, et en passant par le milieu de la pensée divine, qu'il va déduire les divers degrés ou modes de la connaissance et la conscience elle-même.

Au premier abord, on dirait que l'empirisme est le caractère essentiel de la théorie de la connaissance de Spinoza. En effet, il définit l'âme, l'idée du corps humain, et il place dans les affections immédiates du corps la matière et le principe de la connaissance tout entière. Des idées des affections du corps, il fait les seules idées de l'âme. L'âme est d'autant plus susceptible de percevoir, que le corps est susceptible d'un plus grand nombre de modifications et de changements, voilà la seule raison qu'il donne de la diversité des âmes de tous les êtres de la nature et de la supériorité de l'âme humaine sur toutes les autres. Mais ce corps, unique objet de l'âme, est un mode de l'étendue divine, il enveloppe Dieu lui-même, et c'est par là que,

malgré cette apparence d'empirisme, la théorie de la connaissance de Spinoza s'élèvera jusqu'aux plus grandes hauteurs de l'idéalisme. Il n'admet ici que trois degrés dans la connaissance, ramenant à un seul les deux premiers degrés qu'il a distingués dans la *Réforme de l'entendement.* Le premier est celui des idées particulières, inadéquates et confuses. Une idée inadéquate est une idée qui n'égale pas son objet, une idée adéquate est une idée qui l'égale. Seules, les idées adéquates sont parfaitement claires et absolument vraies. La perception de notre propre corps et des corps étrangers, l'imagination, la mémoire, qui viennent à la suite, la conscience de notre âme elle-même, voilà la sphère de la connaissance obscure et confuse. L'âme ne connaît le corps que confusément, et seulement par les affections qu'elle en a, quoique l'idée du corps soit en Dieu, en tant qu'il constitue l'âme humaine. Mais comme le corps humain a besoin de plusieurs autres corps, qui l'entretiennent et le régénèrent, et comme les idées de ces corps ne sont pas en Dieu, en tant que constituant l'âme humaine, mais en tant qu'affecté des idées de plusieurs autres choses particulières, nous n'avons pas une connaissance adéquate du corps (1). Ceci n'est pas en contradiction avec ce qu'il a avancé tout à l'heure, que rien ne peut arriver dans le corps humain, sans que l'âme ne le perçoive, parce qu'il distingue entre les parties qui se rapportent à l'essence du corps humain et celles qui ne s'y rapportent pas. Or ce sont les premières seules que l'âme connaît nécessairement, tandis qu'elle ignore les secondes (2). De là l'inadéquation de la connaissance du corps. Comme toute affection participe à la fois et de la nature du corps qui l'éprouve et de la nature du corps qui la cause, en

(1) *Eth.*, part. 2, prop. 19.
(2) *Eth.*, part. 2, prop. 24.

connaissant son propre corps, l'âme connaît aussi quelque chose des corps étrangers. Mais cette connaissance est plus confuse et incomplète que celle de notre propre corps.

Rien de plus clair à l'esprit, selon Descartes, que l'esprit lui-même; selon Spinoza, au contraire, l'âme ne sachant d'elle-même que les idées qu'elle a des affections du corps, est condamnée à n'avoir d'elle-même, comme du corps, qu'une connaissance confuse et incomplète. Mais comment l'âme a-t-elle conscience d'elle-même? C'est en Dieu que Spinoza va chercher la conscience que l'âme a d'elle-même, comme la connaissance des corps. Au fait primitif de la conscience, il n'arrive que par une déduction lointaine des attributs de Dieu, et ne tenant nul compte de son immédiate et irrésistible évidence, il prétend en donner une démonstration. L'idée de l'âme humaine est en Dieu, qui contient l'idée de tous les modes de l'attribut de la pensée. Mais l'idée de l'âme humaine est l'idée de l'idée du corps humain, suivant la définition qui en a été donnée. Or comme l'ordre des idées est le même que celui des choses, l'idée de l'idée du corps humain doit être unie à son objet, qui est l'âme humaine, comme l'idée de l'âme est unie elle-même à son objet qui est le corps. L'idée de l'âme et l'âme sont donc aussi une seule et même chose, sous un seul et même attribut, la pensée, et ainsi la conscience est démontrée (1). Mais les affections immédiates produites par les corps étrangers ne cessent pas avec la présence de ces corps. Elles persistent, tant que persiste la modification qu'ils ont faite sur notre corps, et jusqu'à ce qu'elles soient exclues par une modification nouvelle. Telle est la source de l'imagination et de l'association des idées, dont Spinoza donne les principales lois. Lorsque l'âme a été affectée par deux corps à la fois, elle ne peut se rappeler l'un sans se rappeler l'autre en

(1) *Eth.*, 2e partie, prop. 20 et 21, schol.

même temps. Car le rappel n'a lieu qu'à la condition de la répétition de l'affection, qui étant double, renferme nécessairement la notion des deux corps qui l'ont produite. L'association des idées est le fondement même de la mémoire que Spinoza définit : un certain enchaînement d'idées exprimant la nature des choses qui sont en dehors du corps humain, enchaînement qui se produit dans l'âme, suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain (1). Tels sont les divers modes de la pensée que Spinoza désigne par le nom d'expérience vague ou connaissance du premier genre. Tant que l'âme s'abandonne passivement au cours extérieur de la nature, elle ne peut s'élever au-dessus de cette connaissance confuse, inadéquate et mêlée d'erreur.

Mais si toutes les idées sont des modes de Dieu, les idées inadéquates et fausses de l'entendement humain ne devront-elles pas se retrouver dans la pensée infinie de Dieu? Spinoza se tire de cette difficulté en faisant de l'erreur une simple privation. Ni en Dieu, ni hors de Dieu, il n'est possible de concevoir un mode positif quelconque de l'erreur et de la fausseté des idées. Voici quelques exemples dont il se sert pour prouver que l'erreur est une simple privation de connaissance. Les hommes pensent être libres et ne le sont pas. D'où vient cette erreur? Uniquement de l'ignorance où ils sont des causes qui les poussent à agir. Quand nous contemplons le soleil, il nous semble à deux cents pieds de nous. Selon l'apparence et l'imagination, il est en effet situé à cette distance, et nous continuons de l'y voir, lors même que l'astronomie nous a instruits de sa grandeur et de sa distance réelles. L'erreur ne consiste que dans le défaut de l'application du raisonnement à l'interprétation de cette distance apparente. Nos idées ne sont donc pas fausses et inadéquates en elles-mêmes, mais

(1) *Eth.*, 2e part., prop. 18, schol.

seulement au regard de telle ou telle âme particulière, et toutes sont vraies au regard de Dieu (1). Il n'y a en Dieu d'idées inadéquates, qu'autant qu'on le considère exclusivement sous le point de vue de telle ou telle partie de son développement, par exemple, sous le point de vue de telle ou telle âme particulière, mais dans son essence infinie et dans la totalité de ses développements, toutes les idées conviennent avec leur objet, se complètent les unes les autres, et toutes sont adéquates. L'inadéquation n'est qu'au regard des êtres particuliers ou de Dieu partiellement considéré; mais en Dieu lui-même il n'y a et il ne peut y avoir qu'adéquation, vérité et lumière absolues (2).

Mais l'âme n'est pas nécessairement enfermée dans le cercle de cette connaissance obscure et confuse; il lui est donné d'en sortir et de convertir en idées claires et adéquates ses idées inadéquates et confuses. Au-dessus de l'opinion et de l'imagination il y a la raison; au-dessus de la sphère de la connaissance obscure et imparfaite, il y a la sphère de la connaissance claire et parfaite (3). L'imagination nous montre les choses sous le faux jour de la contingence, et la raison sous le jour vrai de la nécessité et de l'éternité. L'âme s'élève à cette sphère en ramenant à l'unité la diversité de ses perceptions. C'est le propre de toute idée particulière, d'être confuse et inadéquate, parce que les idées de toutes les parties, de toutes les propriétés, de tous les rapports de son objet ne sont pas contenues en Dieu, en tant qu'il constitue l'âme correspondante à cet objet. Le général et le simple, ce qui est commun à chaque chose, ce qui est également dans le tout et dans la partie, voilà l'objet unique de la connaissance claire et adé-

(1) *Eth.*, part. 2, prop. 35 et schol.
(2) *Eth.*, part. 2, prop. 32.
(3) *Eth.*, part. 2, prop. 40, schol. 2.

quate. Pour avoir l'idée adéquate d'une propriété telle que l'étendue, commune à toutes les parties du corps, et existant tout entière en chacune d'elles, il suffira de la connaissance d'une seule des parties, laquelle sera nécessairement tout entière en Dieu, en tant qu'il constitue la nature humaine. Que l'âme qui aspire à sortir de la confusion et de l'erreur travaille donc à se détacher du particulier pour s'élever au général. Qu'elle recherche ce qui est commun à toutes choses et ne fait l'essence d'aucune en particulier, en un mot, qu'elle consulte non l'imagination et l'opinion, mais la raison (1).

On arrive de deux manières au général, soit par la voie du raisonnement ou des généralisations médiates qui partent de l'observation, soit par l'intuition et par des généralisations immédiates. Ce dernier mode est le troisième et le plus parfait degré de la connaissance. L'âme, qui y est parvenue, voit dans chaque chose particulière, comme par une sorte d'illumination, l'essence adéquate des attributs de Dieu ; elle voit dans chaque corps l'étendue divine, dans chaque idée la pensée divine, et dans chacun de ses attributs l'essence infinie de Dieu. En chaque chose elle contemple la substance infinie, et sa connaissance se confond avec celle de l'entendement infini de Dieu lui-même (2). Nous verrons dans la morale de Spinoza comment ce plus haut degré de la connaissance est aussi le degré suprême de la vertu et du bonheur.

Ainsi l'âme, quoique n'ayant d'autres affections que celles du corps, peut s'élever à cette hauteur où elle n'a plus d'autre objet de sa pensée que Dieu lui-même, parce que le corps, son

(1) *Eth.*, part. 2, pr. 44, coroll. 2.

(2) *Eth.*, part. 2, pr. 46.

unique objet, exprime l'essence de Dieu. Telle est la théorie de la connaissance déduite par Spinoza des prémisses du premier livre de l'*Éthique*. Elle a pour véritable sujet et pour centre non pas le moi, mais la pensée infinie de Dieu. Ce n'est pas l'âme humaine qui pense et qui connaît, c'est Dieu seul qui pense et qui connaît en elle, et l'activité par laquelle elle s'élève jusqu'à Dieu, n'est encore que l'activité de Dieu lui-même.

De même qu'il a nié la liberté en Dieu, Spinoza nie la liberté dans l'homme. Jamais philosophe n'a exclu la liberté avec plus de résolution et, à ce qu'il semble, avec plus de conviction que Spinoza. Croire que l'âme, mode de la pensée divine, a le pouvoir de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose, de parler ou de se taire, c'est, dit-il, rêver les yeux ouverts. Il ne distingue pas l'entendement et l'idée de la volition; il confond vouloir avec affirmer ou nier (1). Tout en attribuant à la volonté la fonction d'affirmer ou de nier, Descartes n'avait pas cependant entièrement confondu la volonté avec l'entendement. On se rappelle qu'il fait la volonté plus vaste que l'entendement, et qu'il admet le pouvoir de suspendre le jugement. Spinoza le combat sur l'un et l'autre point. Si par entendement on comprend seulement les idées claires, la volonté, c'est-à-dire l'affirmation ou la négation, dépasse en effet l'entendement. Mais si par entendement on comprend toutes les idées, soit claires, soit obscures, la volonté ne peut le dépasser, car jamais on n'affirme ou ne nie que ce dont on a l'idée. Descartes dit que la volonté peut s'appliquer à une foule d'actes autres que ceux qu'elle exécute; mais n'en est-il pas de même de la perception ? Ne peut-elle pas aussi embrasser une foule d'objets autres que ceux qu'elle embrasse ? Ici Spinoza a raison contre Descartes; mais il a tort

(1) *Eth.*, part. 2, pr. 49.

quand il traite de chimère le pouvoir de suspendre le jugement. Ce qu'on appelle suspendre le jugement n'est que s'apercevoir qu'on ne connaît pas une chose d'une manière adéquate, selon Spinoza ; donc, une suspension de jugement n'est qu'une simple perception ? Il se rit des philosophes qui ont considéré l'homme comme formant un empire à part dans la nature, qui, en sa faveur, ont voulu faire une exception aux lois générales du monde, imaginant pour lui, au sein de la nécessité universelle, une petite sphère de liberté et d'indépendance. Il n'y a pas deux mondes dans l'univers, celui de la nécessité et celui de la liberté. Tout dans l'homme comme hors de lui, se produit par des lois universelles et nécessaires.

Il distingue, au regard de l'âme, la passion et l'action, mais il fait consister toute la différence entre agir et pâtir, dans le plus ou moins de clarté avec lequel nous connaissons la cause de notre action. L'âme agit quand elle conçoit clairement ce qui résulte de sa nature, et elle pâtit quand elle ne le connaît que confusément. Toutes les actions découlent d'idées adéquates, et toutes les passions d'idées inadéquates, ou plutôt, puisqu'il n'y a dans l'âme que des modes de la pensée, les actions et les passions ne se distinguent pas, soit des idées adéquates, soit des idées inadéquates elles-mêmes. Dans l'action, l'âme est déterminée par la nécessité de sa propre nature, et dans la passion par la nécessité de la nature extérieure ; mais dans l'une comme dans l'autre, elle est toujours nécessairement déterminée.

Pour Spinoza, la foi universelle du genre humain à la liberté n'est donc qu'une illusion, qu'il explique à sa manière. Parmi les causes qui concourent à chacune de nos actions, et qui font partie de la chaîne nécessaire et infinie de causes et d'effets dont le monde se compose, il en est que nous connaissons clairement et que nous prenons pour les motifs de notre ac-

tion ; d'autres que nous ne connaissons qu'obscurément et qui n'en ont pas moins exercé une décisive influence. Or, dans notre ignorance de ces dernières causes, dans l'insuffisance de celles qui nous sont connues, à rendre compte de notre détermination, dans notre vanité, nous nous imaginons que c'est nous qui, indépendamment des motifs, nous déterminons par notre propre puissance. De là, selon Spinoza, l'illusion du libre arbitre, illusion d'enfant et d'homme ivre. Celui qui s'imagine être libre n'est pas moins digne de risée que la pierre qui se persuaderait qu'elle tombe parce qu'il lui plaît de tomber (1). Nous sommes aux mains de Dieu comme l'argile, que le potier pétrit indifféremment pour les plus nobles ou les plus vils usages (2).

Toute l'impuissance du panthéisme apparaît dans ce vain effort du génie de Spinoza, pour concilier avec son principe l'existence réelle des êtres finis et de la nature humaine. Souvent il accuse ses adversaires de se repaître de chimères ; mais quelle chimère que l'homme qu'il vient de nous décrire ! Cette prétendue copie de la nature humaine peut-elle soutenir la comparaison avec l'original que nous portons en nous ? Dans cette collection d'idées qui appartiennent à l'entendement infini de Dieu, où donc trouver quelque chose qui ressemble au moi, à son unité, à sa causalité, à cette première et vivante réalité, qui est notre être propre, et notre point d'appui nécessaire pour atteindre toute autre réalité ? Spinoza ne se fait pas moins illusion sur les conséquences morales que

(1) Ep. 62. Ainsi Leibnitz compare l'homme qui se croit libre à une aiguille aimantée qui s'imaginerait se tourner vers le nord de son propre mouvement.

(2) Ep. 23 et *Tractatus politicus*, cap. 2.—Memores esse debemus quod in Dei potestate sumus, sicut lutum in potestate figuli qui ex eadem massa, alia vasa ad decus, alia ad dedecus facit.

sur la faiblesse métaphysique de cette étrange théorie de la nature humaine. A la fin du second livre de l'*Éthique*, il en célèbre avec une sorte d'enthousiasme les merveilleux effets pour la vertu et pour le bonheur. Si nous voulons l'en croire, en nous pénétrant de l'idée de notre dépendance absolue à l'égard de Dieu et de la nécessité des choses, elle donne à l'âme la paix et la sérénité ; elle place la félicité souveraine dans la connaissance de Dieu, et la récompense de la vertu dans la vertu elle-même ; elle nous fait supporter d'une âme égale la bonne et la mauvaise fortune ; elle nous purifie de la haine, de l'envie ou du mépris à l'égard des autres, nous apprend à nous contenter de ce que nous avons et à secourir les autres. Sans doute Spinoza prend ici les sentiments de son âme pour les fruits de sa doctrine, qui ne peut aboutir qu'à l'indifférence absolue entre le bien et le mal, qu'au désespoir ou à une sombre résignation et non à la piété, à la vertu et au bonheur. Mais c'est surtout dans les livres suivants, où il traite des passions, des obstacles et des secours qu'elles apportent à notre perfectionnement, que nous allons le voir travailler à représenter sa doctrine comme l'unique voie de la vertu et du bonheur.

---

## CHAPITRE XVIII.

**Des passions. — Méthode que leur applique Spinoza.—La passion, pur mode de la pensée.—Désir essentiel de l'âme de persévérer dans l'être, principe de toutes les passions. — Passions primitives, passions secondaires.— Des lois de la sympathie et de ses effets sur les passions.—Jugement sur la théorie des passions de Spinoza. — De l'esclavage et de la liberté de l'homme par rapport aux passions.—Empire des passions sur l'homme.— Diverses circonstances qui l'augmentent ou le diminuent. — Morale de Spinoza.—Contradictions qu'elle présente. — Du rapport de sa morale et de sa métaphysique. — Règle fondamentale de travailler à se conserver soi-même par tous les moyens possibles.—Sens particulier que lui donne Spinoza.—Règle de travailler à augmenter et perfectionner la connaissance et de transformer les idées inadéquates en idées adéquates.—Règles secondaires pour s'affranchir des passions. — Rapport de la logique et de la morale de Spinoza.—Où est pour l'âme la vérité, la paix et le bonheur. — Amour des hommes contenu dans le principe de la conservation de soi-même.—Identité de l'amour de Dieu pour l'homme et de l'amour de l'homme pour Dieu.—Des passions bonnes et mauvaises.—Condamnation de la pitié, de l'humilité et du repentir. — Portrait de l'homme affranchi de l'empire des passions.—Théorie de l'immortalité.—Condition du plus haut degré possible d'immortalité. — Double illusion sur laquelle repose la morale de Spinoza.—Vraies conséquences de sa morale.**

La méthode qu'il a précédemment suivie pour Dieu et sur l'âme, est aussi celle que Spinoza se propose de suivre pour les passions. Il traitera des passions des hommes, de leurs vices et de leurs folies, de la même façon qu'il traiterait des lignes, des plans et des solides, parce que

les passions sont aussi choses naturelles, réglées, comme tout le reste, par les lois générales de l'univers. A tous les philosophes qui ont traité jusqu'à lui des passions, il reproche de ne pas l'avoir compris, d'avoir fait de l'homme un empire dans un empire, et de lui avoir attribué tout pouvoir sur ses passions, de telle sorte qu'il troublerait l'ordre de l'univers plutôt qu'il n'en ferait partie. Aussi, quoiqu'ils aient écrit de belles choses sur la manière de bien vivre, aucun n'a déterminé la vraie nature des passions, ni le pouvoir qu'elles ont sur l'âme ou que l'âme à son tour exerce sur elles (1). De là les plaintes sur notre condition, la haine et le mépris des hommes et les éloquentes invectives contre l'impuissance de l'âme humaine, comme s'il y avait quelque vice dans la nature, comme si toutes choses ne rentraient pas également dans l'ordre universel et ne s'y produisaient pas suivant des lois nécessaires.

Une idée confuse, qui représente dans le corps ou dans quelques-unes de ses parties, une puissance d'exister plus grande ou moindre que celle qu'il avait antérieurement, telle est la définition des passions donnée par Spinoza. Il suit Descartes en faisant de la passion une idée confuse, un pur mode de la pensée, au lieu de lui donner pour élément essentiel le plaisir et la douleur et d'en faire un mode de la sensibilité. Mais cependant, il a, mieux que Descartes, déterminé leur principe et démontré leur génération et leur enchaînement.

Spinoza fait dériver toutes les passions du désir, il faut donc d'abord expliquer ce qu'il entend par désir. Toutes

(1) Voici le jugement qu'il porte sur le *Traité des passions* de Descartes : « Je sais que l'illustre Descartes, bien qu'il ait cru que l'âme a sur ses affections une puissance absolue, s'est attaché à expliquer les passions humaines par leurs causes premières et à montrer la voie par où l'âme peut arriver à un empire absolu sur ses passions, mais, au moins à mon avis, ce grand esprit n'a réussi qu'à montrer son extrême pénétration. »

les choses particulières sont des modes de la substance absolue, c'est-à-dire de la puissance divine par laquelle Dieu est et agit. La puissance divine, l'activité infinie étant donc e fond de toutes les choses particulières, elles ne contiennent n elles-mêmes rien qui soit capable de les détruire. Leur léfinition enferme nécessairement l'affirmation et non la néation de leur essence, et il n'y a qu'une cause extérieure par ù leur destruction puisse arriver et se concevoir. D'où Spioza conclut que, dans chaque chose, il y a un effort fondanental et essentiel pour persévérer indéfiniment dans l'être, t que cet effort est son essence même (1). Telle est aussi l'essence de l'âme humaine. Mode émané de la puissance infinie e Dieu, sans cesse elle agit et fait effort pour maintenir et évelopper son être à l'encontre de toutes les causes extéieures. Cet effort se rapporte-t-il exclusivement à l'âme, pinoza lui donne le nom de volonté; se rapporte-t-il à la is à l'âme et au corps, il lui donne le nom d'appétit. L'appétit est l'essence même de l'homme, d'où découlent tous les tes qu'il accomplit pour sa conservation. C'est à l'appétit, ec conscience de lui-même, que Spinoza donne plus partilièrement le nom de désir, *cupiditas*. La volonté dont parle Spinoza n'est qu'une face du désir, non moins fatale que ntendement ou le désir lui-même avec lesquels il la cond (2).

L'âme a donc un désir essentiel de persévérer dans son être. is son être ne consiste que dans les idées tant adéquates inadéquates dont elle est la collection. Donc tendre à persvérer dans son être, c'est tendre à maintenir, à augmenter s idées. Les idées de l'âme humaine ne se séparent pas du rps humain, qui est leur idéat. L'âme n'est une idée qu'au

(1) *Eth.*, part. 4, pr. 4, 5, 6 et 7.
(2) *Eth.*, part. 3, pr. 9, schol.

regard du corps. L'affirmation de l'existence du corps est ce qu'il y a de fondamental dans l'âme humaine, et une idée qui contient la négation du corps est contraire à son essence même. Cet effort de l'âme pour persévérer dans l'être comprend nécessairement l'effort pour maintenir et fortifier son objet, sans lequel elle ne serait pas ; donc, ce qui augmente ou diminue la puissance du corps, augmente ou diminue en même temps la puissance de penser, qui est l'essence de l'âme. De là l'effort que fait l'âme pour imaginer ce qui augmente la puissance du corps et pour repousser les idées de ce qui la diminue (1).

Tel est le désir, principe de toutes les passions. Spinoza nous montre ensuite comment elles naissent de l'action des causes extérieures sur ce désir essentiel de l'âme. L'âme a-t-elle la conscience que ce désir est satisfait, elle éprouve la joie. La joie est la passion que fait naître le passage de l'âme d'une perfection moindre à une perfection plus grande. Le désir essentiel de l'âme est-il contrarié, au lieu d'être satisfait, l'âme, au lieu de la joie, éprouve la tristesse. La tristesse est la passion qu'engendre le passage de l'âme d'une perfection plus grande à une perfection moindre. Le désir, la joie, la tristesse, voilà les trois passions primitives d'où naissent toutes les autres (2).

Nous ne reproduirons pas les analyses si délicates et si vraies par lesquelles, dans toutes les passions, Spinoza fait voir des nuances du désir, de la joie et de la tristesse ; il faut nous borner à quelques exemples. Qu'est-ce que l'amour et la haine ? Ce ne sont pas des passions primitives, mais des passions dérivées de la joie et de la tristesse. Ajoutez à la joie et à la tristesse la connaissance des causes qui les produisent et vous

(1) *Eth.*, part. 3, pr. 9, 11, 12 et 13.

(2) *Eth.*, 3e partie, prop. 11, schol.

aurez la haine ou l'amour (1). L'espérance est une joie mal assurée, née de l'image d'une chose présente ou passée dont la réussite est incertaine. La crainte, au contraire, est une tristesse mal assurée, produite par l'image d'un malheur encore incertain. De part et d'autre changez le doute en certitude, et, à la place de l'espérance et de la crainte, vous aurez la sécurité et le désespoir. Il définit le repentir un sentiment de tristesse accompagné de l'idée d'une action passée, que nous nous imaginons avoir librement accomplie. La vanité et la honte, c'est la joie ou la tristesse causée par l'idée de l'approbation ou du blâme des autres (2). L'envie est la haine qui dispose l'homme à s'attrister du bonheur d'autrui et à se réjouir de son malheur. La miséricorde est l'amour qui dispose l'homme à se réjouir du bonheur d'autrui et à s'attrister de son malheur. L'humilité est un sentiment de tristesse de l'homme qui contemple son impuissance et sa faiblesse. Spinoza remarque profondément que cette passion est rare, parce que la nature humaine fait effort, autant qu'il est en elle, pour repousser le sentiment qui l'engendre et pour se représenter, non pas ce qui diminue, mais ce qui augmente sa puissance. Aussi les hommes qui passent pour les plus humbles, sont presque toujours les plus ambitieux et les plus envieux de tous. Puis il énumère et définit les passions qu'il fait dériver, non plus de la joie et de la tristesse, mais du désir, tels que le regret, l'émulation, la vengeance, l'ambition, etc.

Spinoza n'analyse pas moins bien tous les effets de l'association des idées et de la sympathie sur les passions. Ces lois de

(1) *Eth.*, 3e partie, prop. 13, schol.

(2) Voir la définition des passions dans l'appendice de la 3e partie de *l'Éthique*.

la sympathie, si ingénieusement développées par Adam Smith dans sa *Théorie des sentiments moraux*, sont toutes formulées et expliquées dans le *De affectibus* de l'*Éthique*. Je me borne à citer quelques traits de cette intéressante analyse. Dans la prop. 29, il pose le principe même de la sympathie : « nous nous efforçons de faire toutes les choses que nous imaginons être vues avec joie par les hommes, et nous avons de l'aversion pour celles que nous savons devoir exciter leur aversion. » Généralisant encore davantage cette proposition, il attribue à tout objet d'une nature analogue à la nôtre de nous faire éprouver, jusqu'à un certain point, une impression semblable à celle que nous lui voyons éprouver (1). De là aussi l'effort que nous faisons pour que les autres aiment ce que nous aimons et haïssent ce que nous haïssons. De là enfin cette autre proposition, d'une vérité profonde, que la joie de la destruction de l'objet le plus détesté, ne va jamais sans quelque mélange de tristesse. Autant il y a d'objets qui les produisent, autant il y a d'espèces de passions, et chacune peut en mille manières se combiner avec les autres. Aussi sommes-nous agités en mille façons par les causes extérieures, et notre âme, dans l'ignorance de son avenir et de sa destinée, est ballottée par les passions, comme les flots de la mer par des vents contraires. Spinoza n'a pas entrepris d'en fixer le nombre ni d'en décrire toutes les complications possibles, mais seulement d'en donner la définition et les propriétés générales, dans le but de déterminer quel peut être sur elles le degré de la puissance de l'âme. Considérée en elle-même, la théorie des passions de Spinoza ne se recommande donc pas seulement par une profonde connaissance du cœur humain et par la vérité des détails, comme le *Traité des*

(1) *Eth.*, part. 3, prop. 27.

*Passions* de Descartes, mais encore par la vérité du principe d'où elle part. Autant est arbitraire la liste des six passions primitives de Descartes, autant est fondée en notre nature celle de Spinoza.

Après avoir traité des passions en elles-mêmes, il les considère dans leur rapport avec le bonheur et le perfectionnement de l'homme. En quoi consistent l'esclavage et la liberté de l'homme à l'égard des passions, qu'est-ce que le bien et le mal, quelles sont les passions bonnes et les passions mauvaises, quelle est la voie pour arriver au vrai bonheur et à la vie éternelle? Tel est le sujet des deux derniers livres de l'*Éthique*, intitulés de *Servitute humana* et de *Libertate humana*. Ces deux livres contiennent la morale de Spinoza.

Il ne faut pas se faire illusion sur ce mot de liberté qui est le titre du cinquième et dernier livre de l'*Éthique*. Nous verrons que ce n'est pas le libre arbitre, mais seulement un degré plus ou moins grand de clarté dans la connaissance de la cause des passions, qui fait toute la différence entre ce qu'il appelle la servitude et ce qu'il appelle la liberté. Avant de nous représenter l'empire que l'homme par l'entendement peut exercer sur les passions, Spinoza, dans le *de Servitute*, nous montre d'abord l'empire des passions sur l'homme et la puissance, infiniment supérieure à la nôtre, des causes extérieures qui les produisent en nous. L'homme, simple partie de la nature, dépendante de toutes les autres, ne peut être la cause adéquate, mais seulement partielle des changements qui surviennent en lui. De là la nécessité des idées confuses et des passions (1). Pour être exempt de tout désir et de toute passion, il faudrait que l'homme n'eût que des idées adéquates, qu'il fût infini comme Dieu (2). Donc l'homme,

(1) *Eth.*, part. 4. pr. 2, 3 et 4.
(2) *Eth.*, part. 5. pr. 17.

toujours nécessairement soumis aux passions, suit l'ordre commun de la nature, contraint d'y obéir, autant que l'exige la nature des choses (1). Il n'y a qu'une passion contraire et plus forte, qui puisse combattre et détruire une autre passion. La connaissance du bien et du mal ne peut empêcher aucune passion, si ce n'est comme étant elle-même une passion engendrée par la conscience de la joie ou de la tristesse (2). Dans la lutte contre les passions, Spinoza ne voit que la lutte de deux forces fatales où la plus grande l'emporte sur l'autre.

Il énumère ensuite les principales circonstances tirées de la nature de l'objet, de son rapport avec nous dans le temps, de sa contingence, de sa possibilité ou de sa nécessité, qui augmentent ou diminuent la puissance de la passion. Toutes choses égales d'ailleurs, plus forte est la passion dont l'imagination nous représente l'objet présent, que celle dont l'imagination nous représente l'objet passé. L'objet que nous imaginons comme nécessaire excitera en nous une passion plus vive qu'un objet possible ou contingent, parce qu'à l'égard du premier l'imagination ne représente rien qui exclue l'existence. Une foule de désirs, dont la force est accrue par ces circonstances, l'emporteront sur le désir, en apparence plus puissant, qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal. Par exemple, si cette connaissance regarde l'avenir, elle sera facilement étouffée par le désir d'un bien actuel. Voilà pourquoi les plus mauvaises passions l'emportent si souvent sur la connaissance du bien et du mal, voilà pourquoi le poète a eu raison de dire :

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

(1) *Eth.*, part. 4, prop. 5, corol. 2.
(2) *Eth.*, part. 4, prop. 14.

Mais ce cri de la conscience universelle en faveur de la liberté, n'est, pour Spinoza, que la défaite nécessaire d'une passion plus faible par une passion plus forte, d'un désir par un autre désir. Tel est l'empire des passions, telles sont les causes de l'inconstance et de l'impuissance des hommes à suivre les préceptes de la raison. Quels sont ces préceptes de la raison, et quelles sont, en conséquence, les passions bonnes ou mauvaises ?

Nous voici arrivés à la morale de Spinoza, qui est le but de toute l'*Éthique*. Cette morale ne présente pas un caractère moins extraordinaire que la théorie de la connaissance. De la même manière on dirait qu'elle mêle ensemble, par certains côtés, l'empirisme le plus grossier et l'idéalisme le plus pur. Tantôt on croirait entendre Hobbes et tantôt Malebranche, tantôt un épicurien et tantôt un auteur presque ascétique. Pour suivre la raison, il n'est pas nécessaire de nous mettre en guerre avec nous-mêmes, parce qu'elle ne nous prescrit rien qui ne soit conforme à notre nature. S'aimer soi-même, chercher ce qui nous est véritablement utile, et faire effort pour conserver son être, autant qu'il est en nous, en un mot chercher le bien et fuir le mal, voilà, selon Spinoza, tout ce que la raison nous commande. Il définit le bien, comme Hobbes, tout ce que nous savons certainement devoir nous être utile, et le mal, ce qui empêche le bien, ce qui est avantageux ou contraire à la conservation de notre être, ou, en d'autres termes, ce qui augmente ou diminue notre puissance d'agir. Non seulement la raison prescrit à chacun de se conserver, mais de ne se conserver que pour soi-même et par tous les moyens possibles. Plus un homme travaille à conserver et à développer son être, et plus il est vertueux, car plus il a de puissance et de perfection. Plus, au contraire, il néglige le soin de sa conservation et plus il est impuissant, car il ne peut le négliger que vaincu par les passions et par l'action des causes exté-

rieures. Cet effort de l'âme, pour persévérer dans son être, est la vertu suprême; il est impossible d'en concevoir une autre qui lui soit antérieure (1). Jusqu'ici la morale de Spinoza paraît exclusivement marquée au coin de l'épicuréisme. Mais, suivant sa recommandation, ne nous hâtons pas de voir dans cette maxime, que chacun est tenu de rechercher ce qui lui est utile, un principe d'impiété, au lieu d'un principe de piété et de vertu. En effet, par une interprétation plus vaste et plus élevée de l'être, il va lui donner un nouvel aspect, et même aboutir à des conséquences que n'eussent désavouées ni Fénelon, ni Malebranche. Par être, Hobbes n'entend que le corps et la matière, tandis que Spinoza entend la pensée, qui est l'essence de l'âme humaine, de là une diversité profonde dans les conséquences, malgré l'apparente identité des principes. De là, dans la connaissance, dans la contemplation et l'amour de Dieu, la conclusion suprême de cette morale, qui a pour unique point de départ, le principe de la conservation de soi-même pour soi-même et l'identité du bien avec notre intérêt propre.

En effet, si l'homme est une idée de Dieu, si la pensée est son essence, pour obéir aux préceptes de la raison, c'est la pensée qu'il doit aimer en lui, c'est la pensée que, de tous ses efforts, il doit travailler à conserver et à développer en lui. Pour conserver et accroître la réalité de la perfection de notre être, il faut donc conserver et accroître la réalité et la perfection de nos idées, c'est-à-dire, il faut travailler à transformer nos idées inadéquates et confuses, d'où découlent toutes les passions, en des idées claires et adéquates, au sein desquelles seulement l'âme peut trouver toute vérité, toute perfection, toute paix et tout bonheur véritables. Mais comment l'âme réduira-

(1) *Eth.*, part. 4, prop. 22.

t-elle les passions au silence et n'obéira-t-elle qu'aux préceptes de la raison ? Nécessairement soumise aux passions, comment s'en affranchira-t-elle, et étant dépourvue de toute liberté, à quoi bon lui adresser des préceptes ? Sans doute il n'y a pas de vraie morale, pas de mérite et de démérite sans l'élément essentiel de la liberté. Aussi Spinoza condamne-t-il le remords et le repentir, et n'a-t-il pas la prétention de donner à ses préceptes un caractère impératif et obligatoire, ni de faire une morale semblable à celle que conçoivent d'autres philosophes, d'accord avec le genre humain. Il ne faut pas légèrement imputer à un si ferme logicien une aussi grossière contradiction. Qu'on ne s'arrête pas aux formes extérieures du langage, qu'on aille au fond des choses, et, dans ces prétendus préceptes de la morale de Spinoza, on ne verra que la description des différents degrés de perfectionnement, auxquels l'homme peut s'élever, mais par des causes qui ne dépendent pas de lui. La puissance de l'âme sur les passions que Spinoza va décrire, est empreinte du même caractère de nécessité que la puissance des passions sur l'âme, avec cette seule différence, qu'elle est interne au lieu d'être externe. Absolvons donc la logique de Spinoza pour condamner plus sévèrement encore sa doctrine.

C'est par la connaissance et non par la liberté qu'il donne à l'âme prise sur les passions, et il place dans le seul entendement toute la puissance dont l'homme dispose pour contenir ses mauvaises passions (1). Mieux une passion nous est connue, plus elle est en notre dépendance, plus l'âme devient active et cesse d'être passive. Or, comme toute passion est l'idée d'une affection du corps, et enveloppe quelque chose de commun et de général qui peut devenir l'objet d'une

(1) *Eth.*, part. 5, prop. 42.

idée adéquate, toute passion est susceptible d'être convertie en une idée claire et distincte, et ainsi, en nous connaissant de plus en plus clairement nous-mêmes, pouvons-nous arriver à diminuer en nous l'élément de la passiveté. Tel est le but auquel nous devons tendre, et tel est l'emploi que nous devons faire, contre le dérèglement des passions, de la puissance de notre âme, qui ne consiste qu'à penser et à transformer des idées inadéquates en idées adéquates. Par cette transformation, l'âme sera déterminée à aller, de la passion qui l'affecte, à la pensée d'objets qu'elle perçoit clairement et distinctement et où elle trouve le parfait repos.

Détachés de leur cause extérieure et rapportés à des pensées vraies, disparaîtront bientôt ou du moins s'affaibliront la haine, l'amour et toutes les autres passions (1). Parmi les remèdes indiqués par Spinoza, nous citerons encore la recommandation de bien pénétrer son esprit du caractère de nécessité des choses. Plus l'âme conçoit toutes choses comme nécessaires, et plus elle a sur ses passions une grande puissance. L'expérience de tous les jours confirme la vérité de cette loi. Combien ne s'adoucit pas la douleur de la perte d'un bien quelconque, quand nous sommes persuadés qu'il n'y avait aucun moyen de le sauver, et combien est moindre notre émotion au regard de tout ce que nous avons jugé naturel et nécessaire (2) ! L'homme qui n'a pas encore cette connaissance accomplie des passions et de la nécessité des choses, ne peut faire mieux que de déposer dans sa mémoire une règle de conduite dictée par la raison, et d'en pénétrer son imagination, de telle sorte que, par une association nécessaire, chaque fois elle revienne à l'esprit en même temps que la passion. Ainsi la raison

(1) *Eth.*, part. 5, pr. 4, schol.

(2) *Eth.*, part. 5, pr. 6.

prescrit de vaincre la haine, non par la haine, mais par l'amour et la générosité, d'opposer à la crainte le sentiment de la bravoure, d'ordinaire le plus sûr, en même temps que le plus glorieux. Si nous associons fortement ensemble les images et les motifs de ces sentiments contraires, ils pourront produire une passion contraire plus forte, qui triomphera de la haine et de la crainte (1). Sans entrer plus avant dans les détails, cette grande règle, de travailler à convertir en idées adéquates ses idées inadéquates, est la règle fondamentale de la morale comme de la logique de Spinoza. A tous les tourments de l'âme, il donne pour origine l'attachement aux objets mobiles et périssables, qui sans cesse lui échappent et la font passer par toutes les alternatives de la crainte, de l'espérance et du désespoir. Mais la paix succèdera au trouble des passions, si de ces choses passagères et périssables, elle s'élève, par les idées adéquates, jusqu'aux choses éternelles et impérissables, jusqu'à Dieu lui-même. L'éternité est l'essence même de Dieu enveloppant l'existence nécessaire; concevoir les choses comme éternelles, c'est donc les concevoir dans leur rapport avec l'essence de Dieu. De là ce remarquable théorème de Spinoza : notre âme en tant qu'elle connaît son corps et soi-même, sous le caractère de l'éternité, possède nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et qu'elle est conçue par Dieu (2). Que l'âme s'élève jusqu'à ce degré suprême de la connaissance, qu'elle arrive à contempler en toutes choses l'essence éternelle et infinie de Dieu, et cette contemplation sera pour elle une intarissable source de paix et de bonheur. La connaissance de Dieu, sans qui rien ne peut être conçu, et l'amour intellectuel qui accompagne cette connaissance, voilà, selon Spinoza, le but

(1) *Eth*,, part. 5, prop. 10, schol.
(2) *Eth.*, part. 5, pr. 30.

et le bien suprême de l'âme humaine. Hors de cet amour elle ne trouvera nulle part la paix parfaite, le bonheur et la liberté (1). Quelle chose pourra désormais apporter en elle le trouble et la tristesse, lorsque toute chose lui rappellera l'essence infinie de Dieu? La douleur même, dit Spinoza, devient de la joie quand nous concevons Dieu comme cause de la douleur. Voilà un langage qu'on prendrait pour celui du mystique chrétien le plus pur, si bientôt par des maximes d'un genre tout opposé, Spinoza ne détruisait cette illusion.

De même qu'il a fait sortir l'amour de Dieu du principe bien entendu de la conservation de soi-même pour soi-même, de même il en fait sortir aussi l'amour des autres hommes. En suivant la voie qui mène au bien suprême, l'homme travaille au bien des autres, en même temps qu'il travaille à son propre bien. Le vrai bien, sans se diminuer, se partage entre tous, il est commun à tous les hommes, et ne peut exciter ni la jalousie ni l'envie. Notre entendement sera moins parfait si l'âme était isolée, et ne comprenait rien qu'elle-même. Mais parmi les choses du dehors, nulles ne sont plus utiles et plus désirables que celles qui sont identiques à notre nature. Que deux individus de même nature viennent à se joindre, ils composeront un individu deux fois plus puissant que chacun d'eux en particulier. C'est pourquoi rien n'est plus utile à l'homme que l'homme lui-même, quand il vit selon la raison. Plus chacun recherche ce qui lui est vraiment utile, et plus il sert les autres hommes, parce qu'il agit, conformément aux lois de la nature humaine, qui s'accorde nécessairement avec la nature de tous les autres hommes. « Les hommes, dit encore très-bien Spinoza, ne peuvent rien souhaiter de mieux pour la conservation de leur

(1) *Eth.*, part. 4, pr. 28 et part. 5, pr. 27.—Voir aussi le commencement du *de Emendatione intellectus*.

être que cet amour de tous en toutes choses, qui fait que toutes les âmes et tous les corps, ne forment, pour ainsi dire, qu'une seule âme et qu'un seul corps, de telle façon, que tous s'efforcent de conserver leur propre être et de rechercher en même temps ce qui peut être utile à tous (1). » Mais cet amour des hommes, en quelques beaux termes qu'en parle Spinoza, est uniquement fondé sur l'utilité que nous en retirons pour la conservation de notre être, et n'a rien de désintéressé.

L'amour intellectuel de l'âme pour Dieu, selon Spinoza, comme selon Malebranche, est une dérivation de l'amour intellectuel de Dieu pour lui-même. Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime aussi les hommes qui sont des modes de ses attributs. L'amour de l'âme pour Dieu est une partie de l'amour infini de Dieu même pour sa perfection infinie, c'est l'amour que Dieu a pour lui-même, en tant qu'il constitue l'âme humaine. L'amour de Dieu pour les hommes, et l'amour des hommes pour Dieu ne sont qu'une seule et même chose.

Si la pureté et l'élévation de ces conséquences inattendues avaient pu nous faire oublier un moment le vice fondamental de la morale de Spinoza, nous serions brusquement désillusionnés par les jugements qui suivent sur les passions bonnes ou mauvaises. Il approuve comme bonnes toutes les passions qui naissent de la joie, il condamne comme mauvaises toutes celles qui naissent de la tristesse, quelles que soient leurs causes, quelle que soit la pureté ou la perversité des motifs, par cette raison, que les premières favorisent et augmentent la puissance d'action du corps; tandis que les secondes la contrarient et la diminuent. Réglée par la loi de

(1) *Eth.*, part. 4, prop. 18, schol., pr. 35, 36, 37.

notre véritable intérêt, la joie ne peut jamais être mauvaise, étant le sentiment de notre passage à une perfection plus grande. C'est la superstition qui de la tristesse veut faire le bien et du bien le mal. Mais comment Dieu prendrait-il plaisir au spectacle de notre faiblesse, et nous ferait-il un mérite des larmes, des sanglots, de la crainte, signes de notre impuissance. Spinoza qui, tout à l'heure, inclinait au mysticisme, semble maintenant ici aller jusqu'à l'épicuréisme. « Plus nous avons de joie, dit-il, et plus nous acquérons de perfection... Il est donc d'un homme sage d'user des choses de la vie et d'en jouir autant que possible, pourvu qu'il n'aille pas jusqu'au dégoût, car alors il ne jouit plus. Oui, il est d'un homme sage de réparer ses forces par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens du parfum et de l'éclat des fleurs, d'orner même ses vêtements, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles et de tous les divertissements que chacun peut se donner sans nuire à personne (1). »

Assurément parmi les passions issues de la tristesse, il en est un bon nombre, telles que la haine et les passions qui en dérivent, que Spinoza a raison de condamner comme mauvaises. Mais combien n'est-on pas surpris de le voir condamner aussi la pitié, l'humilité, le repentir. Il repousse la pitié comme mauvaise, sous le prétexte qu'elle est une sorte de tristesse, et qu'elle ne nous porte à aucun bien que la raison elle-même ne nous porte à faire avec plus de discernement. Celui donc qui vit selon la raison, s'efforcera, autant qu'il est en lui, de ne pas se laisser toucher par la pitié. Ajoutons pour ne pas faire la proposition de Spinoza plus odieuse qu'elle ne l'est en effet, qu'il ne condamne la pitié qu'en

(1) *Eth.*, part. 4, prop. 45, schol.

celui qui vit suivant la raison, mais qu'il l'approuve, au défaut de la raison : « car, si un homme n'est jamais conduit ni par la raison ni par la pitié à venir au secours d'autrui, il n'a plus rien d'humain (1). »

Il traite encore plus mal l'humilité et le repentir que la pitié. Qu'est-ce que l'humilité ? Un sentiment de tristesse qui vient du spectacle de notre impuissance. Mais l'homme qui se connaît par la raison, comprend son essence, la puissance par laquelle il est et il agit, et non pas son impuissance. Deux fois misérable et impuissant est celui qui se repent, ose dire Spinoza, d'abord, parce qu'il se laisse vaincre par la tristesse, et ensuite, parce qu'il attribue, par ignorance, à son libre arbitre, ce qui est l'effet de la nécessité des lois de la nature (2). Mais, tout en désavouant ces deux sentiments, au nom de la raison, il en reconnaît l'utilité, au regard de ceux qui agissent par la passion et non par la raison. Sans le repentir et la crainte qui l'accompagne, comment les tenir en bride ? « Le vulgaire devient terrible dès qu'il ne craint plus (3). » Il n'en est pas moins vrai qu'il condamne impitoyablement, au nom de son système, des sentiments approuvés par la conscience du genre humain, et qui sont les plus utiles auxiliaires de la raison et de la vertu. Quelle preuve meilleure que Spinoza a été logicien jusqu'au bout, et qu'il n'a pas rétabli en morale le libre arbitre qu'il a nié en métaphysique !

Il conclut toute sa morale par un portrait de l'homme libre, tel qu'il le conçoit dans son système. Celui qui est entraîné par les passions, voilà l'homme faible, malheureux et esclave ;

(1) *Eth.*, part. 4, pr. 50.

(2) *Eth.*, part. 4, pr. 53, 54.

(3) *Eth.*, part. 4, pr. 54, schol.

celui qui écoute la voix de la raison, voilà l'homme fort, heureux et libre. Le premier, qu'il le veuille ou non, agit sans savoir ce qu'il fait, le second n'obéit qu'à lui-même et ne fait rien qu'en sachant ce qu'il y a de mieux à faire dans la vie, et ce qu'il doit désirer le plus. L'homme libre, ou celui qui vit suivant la raison, est exempt d'agitation et de crainte ; il ne songe à rien moins qu'à la mort, car il ne songe qu'à vivre, à agir et à conserver son être, d'après la règle de son intérêt propre. En effet, la sagesse est une méditation de la vie, et non de la mort. Cet homme vraiment libre sait également contenir en lui l'audace et la crainte ; il sait éviter ou rechercher le combat avec une égale présence d'esprit. Il tâche de se soustraire aux bienfaits des ignorants pour éviter leur haine, et ne pas se soumettre à leurs désirs aveugles. Toujours il agit de bonne foi ; il n'est pas perfide, même pour conserver son être, car il n'obéit qu'à la raison, et si la raison lui conseillait, même en ce cas, la perfidie, elle la conseillerait à tous les hommes, c'est-à-dire, elle leur conseillerait à tous ce qui est absurde, de n'unir leurs forces que par perfidie, et de n'avoir pas de droit commun. Au milieu de la société, et, sous la loi commune, il se sentira plus libre que dans la solitude où il n'obéirait qu'à lui-même ; car il n'obéit pas à la loi par la crainte, mais par la raison, et, en travaillant à conserver son être suivant la raison, il se trouve agir conformément à la règle de la vie et de l'utilité commune. Il a en partage la bravoure et la force d'âme. Exempt de haine, de colère, d'envie, de mépris, il ne se laisse ni abattre par la tristesse, ni exalter par l'orgueil. Mais il puise surtout la force et la paix dans cette persuasion, que toutes choses suivent de la nécessité de la nature divine. Au sein de cette idée claire et distincte, l'âme trouve une sérénité parfaite. Que peut désirer la raison, si ce n'est ce qui est conforme à l'ordre nécessaire des choses ? Ainsi la meilleure partie de nous-mêmes se trouve d'ac-

cord avec la nature (1). La paix de l'âme par la contemplation de ce qui est éternel et nécessaire, par la connaissance de notre union avec la nature et de la nécessité universelle des choses, voilà donc le but moral auquel Spinoza prétend faire aboutir toute sa doctrine, suivant ce qu'il s'est proposé dans le Traité sur la *Réforme de l'entendement.*

Si tels sont dans la vie présente les fruits de la connaissance claire des passions et de la conversion des idées confuses et inadéquates en idées claires et adéquates, ils ne sont pas moins grands par rapport à la vie future. La même voie qui nous conduit à la perfection et au bonheur, nous conduit aussi à l'immortalité. Dans les dernières pages de l'*Éthique*, Spinoza, après avoir terminé ce qui concerne la vie présente, veut considérer l'âme dans sa durée, indépendamment du corps. Mais comment considérera-t-il l'âme indépendamment du corps, dont il a démontré la connexion nécessaire ? Où prendra-t-il le fondement non seulement de l'immortalité morale, mais même de l'immortalité métaphysique, puisqu'il a supprimé toute notion de mérite et de démérite, et changé l'âme humaine en une collection d'idées ? Spinoza prétend néanmoins faire une part à l'immortalité, et la théorie qu'il en donne a un certain mérite d'originalité et de grandeur.

L'âme, il est vrai, ne peut subsister sans son objet qui est le corps ; avec les modes du corps actuel périssent l'imagination, la mémoire, et toutes les passions qui en dépendent. Mais cependant quelque chose demeure dans le corps, qui ne périt pas, à savoir l'étendue divine, qui est son essence, le sujet et le principe de tous ses modes ; et c'est parce qu'il y a quelque chose d'éternel dans le corps, qu'il y a aussi quelque

(1) *Eth.*, part. 4, prop. 67. 68, 69, 70, 71, 72, 73 et appendix.

chose d'éternel dans l'âme humaine. Cette idée de notre âme, qui exprime l'essence du corps sous le caractère de l'éternité, est un mode déterminé de la pensée, qui est nécessairement éternel, et qui se trouve en Dieu, en tant qu'il constitue l'essence de l'âme humaine. Toutes les pensées qui n'ont pas Dieu pour objet, sont du domaine de la mort ; toutes celles qui ont Dieu pour objet, sont du domaine de l'éternité. Voilà, selon Spinoza, le fondement de l'immortalité à laquelle par la raison nous pouvons nous élever, et qui sera d'autant plus grande que nous aurons donné un objet éternel à un plus grand nombre de nos pensées. La meilleure partie de nous-mêmes est donc éternelle, et ce que notre âme perd par la dissolution du corps peut n'être qu'un néant, en comparaison de ce qu'elle conserve éternellement. Aussi, quoique nous n'ayons aucun souvenir d'avoir existé avant le corps, sentons-nous et éprouvons-nous que nous sommes éternels (1). Malgré le dédain qu'il affecte pour les croyances communes, Spinoza invoque ici cependant la croyance générale à l'immortalité : « Examinez, dit-il, l'opinion des hommes, et vous verrez qu'ils ont conscience de l'immortalité de leur âme. » Mais il leur reproche de confondre cette éternité avec la durée, de se la représenter par l'imagination et par la mémoire, comme si la mémoire et l'imagination pouvaient survivre au corps (2). C'est donc une immortalité sans mémoire, sans conscience d'identité personnelle, que Spinoza propose à l'homme comme le but et la récompense de ses efforts vers la perfection. Mais au regard de l'homme, une immortalité qui s'ignore n'équivaut-elle pas au néant ?

L'immortalité de Spinoza n'étant qu'au prix de la concep-

(1) *Eth.*, part. 5, pr. 23, schol.

(2) *Eth.*, part. 5, pr. 34, schol.

tion de ce qui est éternel dans le corps humain, tous les hommes n'auront pas la même part d'immortalité. Cette part diminue ou augmente, selon que l'âme se détache plus ou moins des choses périssables pour les choses éternelles, selon qu'elle a plus ou moins d'idées inadéquates ou adéquates. Les idées claires et adéquates sont éternelles comme leur objet. Donc, plus l'âme aura d'idées adéquates, et plus elle aura d'idées qui survivront nécessairement au corps, et plus grande sera sa part d'immortalité. Mais celle-là l'emportera sur toutes les autres âmes en immortalité, dans la vie future, comme en perfection et en bonheur dans la vie présente, qui, par l'effort suprême de l'entendement et de la vertu, sera parvenue à la contemplation de l'essence immédiate de Dieu en toutes choses. Comme il n'est rien qu'une telle âme ne conçoive sous le caractère de l'éternité, ce qui périra d'elle avec le corps, ne sera d'aucun prix en comparaison de ce qui en survivra après la mort (1).

Il y a une apparence d'élévation dans cette doctrine qui fait de l'immortalité notre œuvre et notre récompense, qui la met au prix de la conception de ce qui est éternel, à la condition de fixer notre entendement et notre cœur sur ce qui ne passe pas. Sans doute ce sont là des conditions de l'immortalité bienheureuse et du salut; mais elles ne suffisent pas à fonder l'immortalité elle-même, qui, d'ailleurs, ne peut avoir aucun fondement substantiel dans la doctrine de Spinoza, où la seule représentation du rapport constant de la proportion des parties du corps fait seule toute l'individualité de l'âme humaine. Avec le corps, cette ombre d'individualité doit donc elle-même nécessairement s'évanouir. Si les idées éternelles survivent, ce sera sans aucune trace de l'entendement parti-

(1) *Eth.*, part. 5, pr. 38, schol.

ulier dont elles faisaient partie pendant cette vie. Spinoza n'a[illegible] n'a donc nullement prouvé l'immortalité de l'âme humaine, mais [illegible]mais seulement l'existence des idées éternelles au sein de l'enten[illegible]en- dement divin.

Au reste, il semble lui-même ne pas attacher une grand[illegible]ande valeur à cette démonstration, car il s'empresse d'ajouter, qu[illegible] que l'immortalité est de nulle importance pour la morale et la re-[illegible] re- ligion, et qu'il importe peu, pour la conduite de la vie et pou[illegible]our l'autorité des préceptes de la raison, que l'âme soit mortell[illegible]elle ou immortelle. La raison ne nous prescrivant que ce qui es[illegible] est le plus conforme à notre intérêt propre, qu'ont besoin se[illegible] ses préceptes d'être sanctionnés par l'espérance ou par la craint[illegible] inte d'une vie future (1)? Spinoza sait bien que le grand nombr[illegible] bre des hommes se guident par ces motifs, sans lesquels ils s'aban-[illegible]an- donneraient à toutes les passions; mais ils lui semblent to[illegible]ont aussi dépourvus de bon sens, que celui qui se remplirait [illegible] - le corps d'aliments pernicieux et empoisonnés pendant cette vi[illegible]ie, par cette raison, qu'il ne doit pas jouir d'une bonne nou[illegible]r- riture pendant l'éternité.

Tel est le degré suprême de la morale de Spinoza et tel [illegible]le est la conclusion de l'*Éthique*. Fondée sur le principe égoïs[illegible] le de la conservation de notre être, nous avons vu cette mora[illegible]le singulière prendre néanmoins tout d'un coup un caractè[illegible]re d'élévation et de spiritualité, en vertu de l'identité de l'être [illegible]et de la pensée. Mais, sous ces belles apparences, on retrou[illegible]ve toujours la trace et le vice du principe égoïste de not[illegible] conservation individuelle et de notre utilité propre. Pourqu[illegible] faut-il obéir à la raison; pourquoi faut-il aimer Dieu et [illegible] hommes? Uniquement, selon Spinoza, parce que nous trouvons notre intérêt. D'ailleurs, cette morale ne repose q[illegible] sur une double illusion, illusion relativement à l'existen[illegible]

(1) *Eth.*, part. 5, pr. 41.

d'un vrai bien, illusion relativement au pouvoir de l'âme d'y tendre librement. En réalité, pour Spinoza, il ne peut y avoir de vrai bien; il rejette toute distinction absolue du bien et du mal, et il professe qu'au sein de l'ordre universel des choses tout est également bon et parfait. N'a-t-il pas dit dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, que si nous concevons un vrai bien, une nature supérieure à la nôtre, un idéal de la nature humaine, c'est seulement en raison de notre ignorance de l'ordre universel et nécessaire des choses, et que si nous croyons pouvoir y atteindre, c'est seulement par l'ignorance des obstacles? Quels sont ces élus qui parviennent à la plus grande part d'immortalité? Ce ne sont pas les hommes de bonne volonté, mais ceux dont le corps est propre au plus grand nombre de fonctions. Du plus ou moins grand nombre de fonctions dont le corps humain est capable, il fait dépendre la conscience de soi, la connaissance de Dieu et des choses, et en conséquence la vie éternelle (1). Spinoza ne s'est donc pas contredit. En morale comme en métaphysique, l'âme n'est pour lui qu'un automate dont il décrit savamment les ressorts. Aussi sa morale, dépourvue de l'idée du mérite et du démérite, manque-t-elle de sanction; mais, pour en éclairer le vrai caractère, ne suffit-il pas de ces deux maximes: que celui qui l'enfreint n'est pas coupable, et que celui qui se repent de l'avoir enfreinte, est deux fois misérable?

(1) *Eth.*, part. 5, pr. 39.

## CHAPITRE XIX.

**De la politique de Spinoza. — Son rapport avec la morale et la métaphysique. — Même principe, mais autres conséquences que dans Hobbes. — Identité du droit naturel et de la puissance de l'individu. — Droit de l'état de faire tout ce qu'il peut. — Intérêt de l'état de suivre les préceptes de la raison et de laisser aux citoyens la plus grande liberté possible. — La liberté, fin de l'état. — Maux affreux qu'entraîne la contrainte des opinions et la compression des consciences. — Conséquences de la négation d'une justice absolue. — Conciliation de la liberté de penser avec la loi divine et avec la paix de l'état. — But du *Tractatus theologico-politicus*. — Défense de la lumière naturelle contre la superstition. — Rien dans les Écritures au-dessus de la connaissance philosophique. — Caractère de la connaissance prophétique. — Supériorité de la connaissance philosophique. — La piété et non la science, but de l'Écriture. — Essence et articles de foi de la religion universelle. — But secondaire et accessoire des cérémonies de la tradition historique. — Négation des miracles. — Tout antagonisme impossible entre la philosophie et la théologie. — Spinoza, père des hardiesses de la nouvelle exégèse biblique allemande. — Préjudice porté à la philosophie de Descartes par Spinoza. — Attaques des cartésiens. — Jugements sévères de Bayle et de Voltaire. — Apologies de Spinoza sous le voile des réfutations. — Le comte de Boulainvilliers. — Innombrables adversaires de Spinoza. — De la valeur et du vice des réfutations cartésiennes. — Ce vice est corrigé par Leibnitz. — Réfutation de Wolf. — Réaction en Allemagne en faveur de Spinoza. — Lessing, Jacobi. — Enthousiasme de Schleiermacher. — Influence sur la poésie. — Novalis, Goethe. — Influence sur la philosophie. — Fichte, Hégel, Schelling. — Coup-d'œil sur les destinées de la philosophie hollandaise après Spinoza.**

De la morale passons à la politique. La politique de Spinoza n'est pas contenue dans l'*Éthique*, mais dans le *Trac-*

*tatus politicus* et dans les derniers chapitres du *Theologico-politicus*. Elle découle de sa morale et, par la morale, se rattache étroitement à sa métaphysique. De même que la théorie de la connaissance et de la morale, elle part de principes semblables à ceux de Hobbes, mais elle n'aboutit pas aux mêmes conséquences. Si tous les hommes obéissaient à la voix de la raison, c'est-à-dire, se guidaient suivant leur intérêt véritable, ils n'auraient besoin ni de lois ni de gouvernement pour maintenir entre eux la paix et l'harmonie. Mais les passions, les idées confuses les agitent, les aveuglent et les empêchent de suivre la raison. De là des divisions, des guerres continuelles et la lutte du droit naturel de chacun contre le droit naturel de tous. De l'identité du droit et de la puissance en Dieu, Spinoza déduit la même identité dans l'individu, qui est un mode de Dieu. Essence de toutes choses, Dieu a droit sur toutes choses. De là chacun aussi a le droit de faire tout ce qu'il peut, sans autres limites que celles de sa puissance. Les passions sont des motifs d'action qui font partie de la puissance d'un individu tout comme la raison. Hors de la société, tout individu agit non moins légitimement suivant les passions que suivant la raison. Mais dans un tel état, il n'y a ni repos ni liberté, ni sûreté pour personne. Selon Spinoza, comme selon Hobbes, l'état de nature est l'état de guerre, d'où il faut sortir à tout prix. Tous comprennent le besoin de se réunir et de former un gouvernement, qui assure à chacun le repos et la liberté de tendre vers la fin de sa nature. C'est pourquoi chacun se résigne, afin de sauver le reste, à céder une partie de son droit naturel. De là l'origine des sociétés et des gouvernements. Héritier du droit naturel de l'individu, l'état lui-même n'aura pas d'autre mesure de son droit que sa puissance. Il peut opprimer toutes les libertés, violer toutes les lois, rompre tous les pactes, soit à l'égard des citoyens, soit

à l'égard des autres gouvernements. Quoi qu'il fasse, il ne blessera pas la justice, car lui seul par sa volonté décide de ce qui est juste ou injuste. La seule faute dont il puisse se rendre coupable, est celle de s'affaiblir et de préparer sa ruine. Quant aux citoyens, ils doivent toujours obéir, même à ce qu'ils jugent déraisonnable, conformément au précepte suprême de la raison, de se réunir en société et d'obéir aux ordres de l'état.

Spinoza cherche à rassurer les citoyens sur les suites d'un tel pouvoir. L'état n'en pourra jamais ni beaucoup ni long-temps abuser, car son droit périt avec sa puissance, et bientôt sa puissance périt, s'il en use pour prescrire des choses absurdes. On ne peut même dire que dans cet état les citoyens seront esclaves. Celui-là est esclave qui obéit dans l'intérêt du maître, mais non pas celui qui n'obéit que dans son propre intérêt. Enfin, quelque absolu que soit le pouvoir de l'état, le citoyen ne sera jamais tout entier sous sa dépendance. Il lui échappera par la pensée, par la conscience, par le sentiment, par tout ce qui échappe à la peine et à la récompense. Mais ce qui doit surtout rassurer les citoyens, c'est que si l'état a le droit de tout faire, son intérêt lui conseille de ne faire que ce qui est conforme à la raison.

Jusqu'ici Spinoza a fidèlement marché sur les traces de Hobbes, mais il va s'en écarter par la manière dont il entend l'intérêt véritable de l'état. Loin que le despotisme absolu soit son idéal, comme on aurait pu le croire, il le déclare la plus mauvaise et la plus dangereuse forme de gouvernement. Laisser aux citoyens la plus grande liberté possible, voilà en effet ce que la raison, selon Spinoza, conseille à l'état dans l'intérêt de sa puissance et de sa stabilité. Il donne même la liberté comme la fin de l'état. Assurer la liberté de tous les citoyens, les mettre à l'abri de toutes les inquiétudes, de toutes les vengeances et de toutes les haines, leur donner à tous les moyens d'atteindre le but de la nature, voilà l'usage que l'état doit faire de son droit et

de sa puissance. S'il est nécessaire que le pouvoir d'agir soit remis tout entier et exclusivement aux mains de l'état, il n'en est pas de même du pouvoir de penser, de parler et d'écrire. Spinoza se prononce en faveur de la plus grande liberté possible de la presse et d'une liberté religieuse complète. Répression des actes, impunité pour les paroles, voilà sa maxime. Il met cependant à la liberté de la presse cette limite, qu'elle ne prêche pas la révolte et qu'elle n'attaque pas le pacte social. Chaque citoyen a le droit de proposer des lois nouvelles et des réformes dans l'état, pourvu qu'en attendant il se conforme aux lois établies. Spinoza étend aux choses religieuses elles-mêmes cette liberté de discussion. Aux magistrats seuls appartient de décider ce qui est piété ou impiété comme ce qui est justice ou injustice ; mais, pour garder ce droit le mieux possible et conserver la tranquillité de l'état, ils doivent permettre à chacun de penser ce qu'il veut et de dire ce qu'il pense. Une telle liberté est l'unique préservatif contre les discordes et les séditions. Spinoza ne veut donc point de religion d'état. Ce n'est pas l'état, ce sont les citoyens de chaque communion qui doivent élever leurs temples à leurs frais, et entretenir les ministres de leur culte. Sans doute, ces libertés ont des inconvénients, mais quelle chose n'a pas les siens ? Le meilleur état sera celui où, malgré la diversité et la liberté des opinions, chacun vivra en paix. Comme exemple et comme témoignage en faveur de cette liberté, il cite la Hollande, sa patrie, et la ville d'Amsterdam.

Quelle peinture énergique trace Spinoza des maux ordinaires qui suivent la contrainte des opinions et la compression des consciences ! On peut forcer les hommes à se taire, mais non à penser autrement, et par là on encourage la dissimulation et l'hypocrisie ; mais on ne réussit pas même à les forcer de se taire. Plus la violence est grande et plus la résistance est opiniâtre. En tête, sont les citoyens les plus honnêtes et

les plus vertueux, et la sédition prend le caractère de la générosité et de l'héroïsme. Quoi de plus déplorable que de voir traînés en exil ou conduits à l'échafaud des hommes dont tout le crime est d'avoir des opinions, qui ne sont pas celles de tout le monde et de ne pas savoir les dissimuler? Ils meurent avec courage et avec gloire, parce qu'ils n'ont la conscience d'aucune mauvaise action. Leur exemple entraîne les autres, loin de les retenir, et leur sang enfante de nouveaux martyrs.

Après avoir traité du droit naturel et du droit de l'état, de la fin de la société et de tout ce qui est indépendant de la forme de l'état, Spinoza entre dans l'analyse des différentes formes de gouvernement. Il repousse la monarchie absolue, il veut que le roi soit obligé d'agir suivant l'intérêt général; il donne un plan de monarchie représentative, où des vues fausses et bizarres ou les tristes conséquences de la négation d'une justice absolue se rencontrent trop souvent à côté de quelques vues sages et élevées (1). Ainsi considère-t-il les états, dans leurs rapports les uns avec les autres, comme des individus dans l'état naturel et leur donne-t-il le droit d'entreprendre l'un contre l'autre tout ce que leur conseille l'intérêt de leur sécurité ou de leur ambition, et de rompre un pacte quelconque, quand il leur plaît, sans aucun souci du droit et de la justice. Le caractère libéral de quelques parties de la politique de Spinoza ne doit pas nous faire illusion sur la fausseté et le danger des principes; d'ailleurs, ces libertés dont il plaide si éloquemment la cause, manquent de toute garantie. Il est sans doute de l'intérêt, mais il est aussi du devoir des états, comme des individus, d'obéir à la rai-

(1) Spinoza distingue trois formes de gouvernement, la monarchie, l'aristocratie et la démocratie. Mais le traité inachevé s'arrête après l'analyse de la forme aristocratique.

son et de respecter la liberté. De là pour les citoyens des droits sacrés et imprescriptibles, qui ne dépendent en rien de la façon dont il plaît aux gouvernants d'entendre leur intérêt ni de leur bon plaisir.

Après avoir montré que la liberté de la pensée se concilie avec la paix et le salut de l'état, il veut montrer qu'elle se concilie aussi avec la loi divine et révélée. Tel est le but principal du *Tractatus theologico-politicus* (1). Il se propose avant tout de combattre la superstition, fille de l'ignorance et de la crainte, de distinguer la parole divine de la parole humaine, la crédulité de la foi, et de remettre en honneur la lumière naturelle, méprisée et maudite par plusieurs, comme la source de toutes les impiétés. Pour discréditer la lumière naturelle, on lui oppose une parole prétendue divine, au nom de laquelle on la condamne au silence. De là les controverses qui troublent l'Église et l'état, qui engendrent de toutes parts les haines et les discordes. Les saintes Écritures sont imposées comme l'organe et la preuve de ce principe supérieur à la raison. Spinoza veut donc montrer, par un examen impartial, qu'elles ne contiennent aucune connaissance qui dépasse les limites de la connaissance philosophique. De toutes les tentatives pour prouver la conformité de la raison et de la foi, de toutes les interprétations rationalistes suscitées par le mouvement cartésien, voici la plus profonde et la plus hardie. Malgré sa hardiesse, cette critique se distingue de la plupart de celles des philosophes incrédules du XVIII^e siècle par le calme, la gravité et même le respect. Tout y est expliqué par les lois fondamentales de l'esprit humain, et rien par la fraude et par l'imposture.

(1) En voici le titre complet : *Tractatus theologico-politicus continens dissertationes aliquot quibus attenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicæ pace posse concedi, sed eamdem nisi cum pace reipublicæ ipsaque pietate tolli non posse.*

Il n'y a rien de surnaturel dans les prophéties, dans l'élection du peuple juif et dans les miracles, il n'y a rien d'essentiel dans les traditions historiques et dans les cérémonies de la loi, toutes les Écritures ne sont qu'un enseignement d'obéissance et de piété, proportionné par les prophètes et les apôtres à ceux auxquels il était adressé, voilà ce que Spinoza veut démontrer. D'abord il établit le vrai caractère de la connaissance prophétique. Quels sont ces hommes que les Écritures nous représentent comme des interprètes et des révélateurs des conseils de Dieu ? Ils sont supérieurs aux autres hommes par l'imagination, mais non par l'intelligence. Ne voit-on pas par les Écritures, que souvent le don de prophétie tombait en partage à des hommes et à des femmes sans instruction ? Aussi représentent-ils toutes choses et Dieu lui-même sous des formes corporelles. Ils lui donnent une figure humaine, des mains, des pieds, des oreilles, une gauche et une droite. L'un le voit assis et l'autre debout ; il en est qui décrivent jusqu'à la forme et à la couleur de son vêtement. Ils lui attribuent non seulement les formes, mais les passions humaines, telles que la jalousie, la vengeance, la compassion et le repentir. Si on compare les prophètes entre eux, on voit que ces prétendus organes de Dieu parlent chacun selon son caractère, ses préjugés et la nature de son imagination. Ceux qui ont une imagination sombre et mélancolique n'aperçoivent, dans leurs sanglantes visions, que guerres et combats. Des triomphes et des fêtes splendides apparaissent, au contraire, à ceux dont l'imagination est plus douce et plus riante. Plus ou moins instruits ou ignorants, ils font parler Dieu en plus ou moins mauvais langage et lui font commettre des erreurs scientifiques plus ou moins grossières (1). Hommes d'imagination et

(1) *Tractatus theologico-politicus*, cap. 1 et 2.

non de raison, les prophètes peuvent faire autorité en ce qui concerne la morale et la pratique de la vie, mais non en ce qui concerne la connaissance du monde et de Dieu. Autant l'imagination est au-dessous de la raison, autant la connaissance prophétique est au-dessous de la connaissance métaphysique. D'ailleurs, le don de prophétie n'a pas été un don particulier à la race hébraïque; d'après le témoignage même des Écritures, il y a eu des prophètes chez les Gentils. Ce caractère de généralité achève de prouver qu'elle est la conséquence d'une loi générale de l'esprit humain, et que Dieu, comme le dit saint Paul, n'est pas seulement le Dieu de Juifs, mais le Dieu de toutes les nations.

Il en est des Écritures en général, comme de la prophétie en particulier. Il ne faut y chercher aucune vérité métaphysique, aucune idée claire et adéquate. Spinoza se moque de ces interprètes qui prennent des rêves de leur cerveau, tirés de Platon et d'Aristote, pour des profondeurs métaphysiques, des livres sacrés. L'Écriture ne parle jamais qu'une langue appropriée au vulgaire, elle n'a pas pour but de donner la science aux hommes, mais de leur inspirer l'obéissance à Dieu. Or, elle enseigne clairement que, pour obéir à Dieu, il faut l'aimer et aimer notre prochain. Les prophéties, les miracles, les mystères, les cérémonies ne sont que des moyens de recommander fortement aux hommes l'obéissance et la vertu.

Connaître de Dieu tout ce qu'il est nécessaire d'en connaître pour obéir à ses décrets, voilà le fondement unique de la vraie religion et de la foi universelle, laquelle ne comprend que ce qui est strictement nécessaire pour produire l'obéissance à Dieu, et ce dont l'ignorance conduit à l'esprit de rébellion. C'est l'obéissance aux décrets de Dieu, c'est la piété qui mesurent et constituent cette loi universelle, et non la vérité ou l'erreur des dogmes qui l'accompagnent. Peu importe, selon

Spinoza, la vérité ou la fausseté des dogmes, pourvu qu'ils portent les esprits à la piété. De là il tire les principes d'une religion universelle, qui, laissant de côté tout ce qui ne tient pas à la substance même de la foi, et n'intéresse que la spéculation et la science, fera succéder dans les états la paix à la discorde.

Voici les articles de foi de cette religion universelle : 1° Il y a un Dieu, c'est-à-dire un être suprême, souverainement juste et miséricordieux, le modèle de la véritable vie. Tel est le premier article de la vraie foi, celui qui ne sait pas ou ne croit pas que Dieu existe, ne peut ni lui obéir, ni le reconnaître comme juge. 2° Ce Dieu est unique. Rien de plus propre que l'excellence d'un être, par-dessus tous les autres, à exciter la dévotion, l'admiration et l'amour. 3° Il est présent partout, il voit tout; si on ne le croyait pas, on douterait de la perfection de sa justice, on ignorerait sa justice même. 4° Il a sur toutes choses un droit et une autorité suprêmes, il n'obéit jamais à une autorité étrangère, il agit toujours en vertu de son bon plaisir absolu, tous les hommes sont tenus absolument de lui obéir, et, lui, il n'est tenu d'obéir à personne. 5° Le culte de Dieu et l'obéissance qu'on lui doit ne consistent que dans la justice et dans la charité. 6° Ceux qui vivent ainsi, obéissent à Dieu et sont sauvés, tandis que ceux qui vivent dans la volupté, sont perdus. 7° Dieu remet leurs péchés à ceux qui se repentent. Si nous n'avions cette foi, comme chacun pèche, chacun tomberait dans le désespoir et nous ne pourrions pas croire à la miséricorde de Dieu.

Ces articles de foi découlent de la nature même de l'homme ; ils sont universels. Une telle foi se suffit entièrement à elle-même, et renferme sa récompense, qui est la connaissance et l'amour de Dieu, et son châtiment, qui est la privation de l'amour et de la connaissance de Dieu. Elle

n'a que faire des cérémonies, de la tradition historique et des miracles. Les cérémonies de la religion hébraïque n'avaient, selon Spinoza, qu'un but secondaire, celui du maintien de l'état politique, et les cérémonies de la religion chrétienne ne sont que des signes visibles de l'Église universelle. La tradition historique n'est pas plus essentielle que les cérémonies. Elle n'a qu'une utilité relative, elle persuade, par des exemples et des récits, ceux qui ne comprendraient rien aux définitions et aux raisonnements et demeureraient, sans son secours, dans l'ignorance des vérités essentielles à la religion.

Quant aux miracles, Spinoza les nie. Ce que les anciens ont pris pour des miracles, ce sont des événements dont ils ignoraient les causes. L'ignorance est la mère des miracles. Un vrai miracle serait une perturbation de l'ordre général du monde, il obscurcirait, au lieu d'éclairer l'idée de la providence, que notre raison conçoit comme la cause de l'ordre du monde. Le monde est régi par des lois générales, et ces lois générales découlent de l'essence même de Dieu. Tout phénomène est un terme d'une série infinie de causes secondes, dans cette série, pas un terme ne peut être changé sans que l'univers tout entier ne soit bouleversé, et l'univers lui-même ne peut changer,sans qu'en même temps soit changée l'essence de Dieu dont il est l'expression. Donc il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais un seul vrai miracle. La loi divine, conclut Spinoza, ne consiste donc ni dans les cérémonies, ni dans les traditions, ni dans les miracles, mais elle subsiste par elle-même et découle de la raison humaine, de la science et de la philosophie.

Tout ce que nous savons de Dieu et de ses attributs, nous le savons par la spéculation métaphysique. Il n'y a donc aucun antagonisme possible entre la religion et la philosophie. Elles n'ont rien à démêler l'une avec l'autre, parce qu'elles n'ont

ni le même but, ni le même objet. La philosophie ne se propose que la recherche de la vérité, et la religion l'enseignement de l'obéissance et de la piété. La théologie n'est pas plus la servante de la raison, que la raison de la théologie (1). Chacune est souveraine absolue dans son domaine. La théologie s'appuie sur des dogmes, mais elle ne les considère que par le côté où ils sont propres à inspirer la piété et l'obéissance. Déterminer avec précision le sens et la vérité qu'ils renferment, est l'œuvre de la raison, seule vraie lumière, en dehors de laquelle il n'y a que songes et ténèbres. Spinoza a donc démontré, ce qu'il avait avancé en commençant, que la liberté de la pensée, non seulement se concilie avec la piété, comme avec la paix de l'état, mais encore qu'elle en est l'indispensable condition (2).

Tel est le livre qui, bien plus que l'*Éthique*, a soulevé contre Spinoza les anathèmes de tous les théologiens. Les imitations, pas plus que les antécédents, n'ont manqué à ce livre, qui a ouvert les voies à une foule de travaux analogues sur les Écritures. Si Spinoza est le père des systèmes panthéistes qui, un siècle plus tard, ont régné et règnent encore en Allemagne, il est aussi le père de cette exégèse biblique savante et hardie, qui, à la même époque, y a fait de si grands progrès. Le célèbre docteur Paulus, dans la préface de son édition des œuvres de Spinoza, dit que le *Tractatus theologico-politicus* non seulement en avait prédit, mais même déjà démontré la plupart des résultats.

Nous admettons avec Spinoza l'indépendance de la connais-

(1) *Tract. theol.-polit.*, cap. 15.

(2) Le *Theologico-politicus* contient en outre des chapitres du plus grand intérêt sur l'interprétation et l'authenticité des Écritures, que nous passons sous silence, parce qu'ils n'ont pas de rapport avec la philosophie.

sance philosophique, mais non pas la séparation absolue de la religion et de la philosophie. Comment la religion serait-elle indifférente à la vérité et à la fausseté des dogmes qu'elle enseigne? Si un dogme faux pouvait, pendant quelque temps, réussir à inspirer la vraie piété, un jour viendrait, où la raison, en l'ébranlant, ébranlerait aussi les sentiments de piété, d'obéissance et d'amour auxquels il servait de fondement. Ce n'est pas par l'indifférence à l'égard de la vérité ou de la fausseté du dogme, ni par le fond de ce qu'elle enseigne, mais par la forme et par la méthode que la religion se distingue de la philosophie. La philosophie démontre et ne s'adresse qu'à la raison, la religion ne démontre pas, elle propose et impose ses croyances à l'adhésion instinctive du grand nombre, elle s'adresse au sentiment et à l'imagination en même temps qu'à la raison. Par des symboles, des récits, des exemples, elle touche et persuade ceux que, par le raisonnement, elle ne pourrait convaincre. La philosophie parle à quelques-uns, la religion parle à tous. De là la nécessité de l'une et de l'autre, de là aussi la diversité de leurs méthodes, quoique toutes deux doivent vivre d'une même vérité, et s'éclairer d'une même lumière.

Tel est l'ensemble et le lien des doctrines contenues dans le *De Emendatione intellectus*, dans l'*Éthique* et dans le *Theologico-politicus*. Le retentissement n'en fut favorable à la philosophie de Descartes, ni en Hollande ni en France. Tous les adversaires de Descartes, ne manquèrent pas de le rendre responsable des erreurs de Spinoza. A l'occasion du *Theologico-politicus* et de l'*Éthique*, les attaques contre le cartésianisme devinrent plus vives, et d'anciens arrêts de proscription furent renouvelés ou de nouveaux furent rendus dans plusieurs universités de Hollande. D'abord, Spinoza paraît universellement décrié en Hollande, en France et en Allemagne, pendant près d'un siècle. Il n'est guère mieux traité par les philosophes

incrédules du XVIII^e^ siècle que par les cartésiens ou par les théologiens eux-mêmes. Bayle et Voltaire répètent les accusations d'athéisme et de matérialisme. Bayle affecte la plus sainte horreur pour le *Theologico-politicus* et pour l'*Éthique*: « Le *Theologico-politicus* est, dit-il, un livre détestable où il fit glisser les semences de l'athéisme qui se voit à découvert dans ses *Opera posthuma* (1). » Après Bayle et Voltaire, tout le XVIII^e^ siècle semble confondre le spinozisme avec l'athéisme et le matérialisme. En France, avant le XIX^e^ siècle, je ne connais que l'abbé de Lignac qui traite le système de Spinoza avec plus d'impartialité et de vérité : « Spinoza, dit-il, n'était point un athée, comme on le croit communément, mais un spiritualiste outré, il ne reconnaissait que Dieu ; le monde, les créatures matérielles étaient pour lui des songes de la divinité (2). »

Quoique tellement décrié, Spinoza n'en aurait pas moins exercé de grands ravages en Hollande et en France, si nous en croyons la plupart de ceux qui prirent la plume pour le réfuter. Mais peut-être exagèrent-ils un peu le mal qu'ils se proposent de combattre. Si Spinoza eut d'abord beaucoup d'admirateurs et de disciples, ce sont des admirateurs secrets, des disciples obscurs et ignorés. Les plus célèbres sont Meyer dont nous avons déjà parlé, et Abraham Cufaeler, qui fit une logique pour démontrer et justifier les principales thèses du spinozisme (3). La plupart n'auraient sans doute pas osé, même en Hollande, avouer hautement une doctrine aussi universellement réprouvée. Un ministre hollandais, nommé Leenhoff, fut condamné en 1704 par le synode

(1) *Dictionnaire critique*, art. Spinoza.

(2) *Témoignage du sens intime*, 2e partie, chap. 8.

(3) *Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiæ principia manuducens*. Amst., 1684,

d'Alcmaer et exclu du ministère pour un livre suspect de spinozisme, intitulé *le Ciel sur terre* (1). Il fit amende honorable et signa des *articuli satisfactorii* (2).

Mais s'il y eut des accusations vraies de spinozisme, alors, comme aujourd'hui, il y en eut un plus grand nombre qui n'avaient rien de fondé. On était spinoziste pour peu qu'on s'écartât des opinions reçues. Cependant comme il était dangereux de le paraître, quelques-uns de ceux qui l'étaient réellement, imaginèrent de divulguer sa doctrine, sous le prétexte de la réfuter. Nous citerons, d'après Tennemann, François Cuper, auteur d'une prétendue réfutation intitulée, *Fundamenta spinozismi eversa*. Telle fut aussi, plus évidemment encore, la tactique du comte de Boulainvilliers, célèbre par ses paradoxes historiques, qui, sous le titre de *Réfutation des erreurs de Benoit Spinoza*, publia une exposition de sa doctrine, où il s'efforce de rendre Spinoza plus clair et plus plausible. Au lieu de la forme géométrique, à l'exemple de Descartes dans les *Méditations*, il prend celle d'un philosophe qui pense tout haut à la recherche de la vérité. Il affecte même de partir du *Je pense, donc je suis*, mais c'est pour en retirer immédiatement l'idée de l'être universel, et s'attacher ensuite aux traces de Spinoza. En travaillant ainsi à rendre Spinoza plus clair et plus accessible, il prétend qu'il n'a pas d'autre but que d'exciter dans les autres une indignation pareille à la sienne, et d'engager à le réfuter un plus habile que lui (3).

(1) *Cœlum in terra seu descriptio veræ lætitiæ.*

(2) *Historia spinozismi Leenhofiani publica in Belgio auctoritate novissime damnati a Gottlob Friderico Jenichen.* Leipsiæ, 1707, 1 vol. in-12.

(3) « Dans l'espoir de combattre moi-même quelque jour le plus dangeux livre qui ait été écrit contre la religion, ou du moins dans l'espérance ngager un plus habile métaphysicien que moi à le réfuter, j'ai entrepris le dépouiller de cette sécheresse mathématique qui en rend la lecture énétrable même à la moitié des savants, afin que le système rendu dans

Si les disciples avoués sont rares et obscurs, il n'en est pas de même des adversaires. Tous les cartésiens de France et de Hollande, presque sans exception, font la guerre à Spinoza. Tous n'en ont pas fait une réfutation spéciale, comme Wittichius, Poiret, Nieuwentyt, Régis, François Lami, mais tous l'attaquent directement ou indirectement dans leurs écrits, d'autant plus ardents à le combattre, qu'ils ont à défendre la philosophie de Descartes contre l'accusation redoutable de conduire à la philosophie de Spinoza. Quelle est la valeur de toutes ces réfutations cartésiennes? Toutes sont bonnes au fond, parce que toutes, avec plus ou moins de rigueur, signalent, comme nous l'avons fait, le vice fondamental du tissu géométrique de la doctrine de Spinoza. Il en est même qui portent uniquement sur cette définition de la substance, où, comme nous l'avons démontré, est contenue tout entière l'erreur de Spinoza (1). Tous les adversaires de Spinoza sont unanimes à lui reprocher de n'avoir pas démontré, ce qui est le fondement de son système, que l'existence par soi, caractère essentiel de l'existence première, est aussi le caractère essentiel de toute substance. Ils lui opposent, d'après Descartes, que le mot de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures, et que le ca-

une langue commune et réduit à des expressions ordinaires, pût être en état d'exciter une indignation pareille à la mienne, et procurer par ce moyen de véritables ennemis à de si pernicieux principes...J'ai même poussé la sincérité jusqu'à soutenir les sophismes évidents dont son livre contient un grand nombre, par les moyens les plus plausibles que j'ai pu découvrir dans la logique naturelle où je suis instruit, etc. » L'abbé Lenglet-Dufrénoy, sur la foi du titre, a publié l'ouvrage de Boulainvilliers en compagnie des Réfutations sincères et sérieuses de Fénelon et du P. François Lami (1 vol. in-12, Bruxelles, 1730).

(1) *Examen philosophicum sextæ definitionis partis primæ Ethices Benedicti de Spinoza*, 1 vol. in-4°, 1698, par Jensius, médecin de Dordrecht.

ractère général de toute substance est d'exister en soi et non d'exister par soi. Mais voici le défaut général des réfutations purement cartésiennes. Tout en plaçant des substances secondes entre la substance première et les simples phénomènes, elles ne donnent à ces substances secondes ni consistance propre, ni force essentielle. Or, comme nous l'avons montré dans la métaphysique de Descartes, la logique pousse à absorber dans la substance première ces substances dépouillées de tout caractère propre de fixité et d'activité, réunies ou plutôt confondues par le caractère commun de passiveté, qui les rend semblables à de simples phénomènes. Un principe d'individuation, voilà ce qui manque aux réfutations cartésiennes pour maintenir et défendre victorieusement, contre Spinoza, la distinction donnée par Descartes, conformément à l'expérience et au sens commun. A Leibnitz revient l'honneur d'avoir complété la réfutation de Spinoza ; il a trouvé ce principe d'individuation qui manquait aux cartésiens, dans ces forces simples et irréductibles, dans ces monades, qui sont les éléments de tous les êtres de l'univers. Animées d'une force et d'une activité essentielles, elles résistent où succombaient les substances passives de Descartes, et elles ne se laissent pas plus absorber par la substance première, que confondre avec de simples phénomènes.

Mais Leibnitz avait réfuté Spinoza d'une manière indirecte plutôt que directe et par la seule opposition de ses propres principes. C'est Wolf qui, avec les principes de Leibnitz, fit de Spinoza une réfutation détaillée et systématique. Selon Wolf, l'idée d'être fini n'exclut pas celle de substantialité, et partout où quelque chose persévère sous un changement, il faut admettre une substance (1). Au jugement de Tenne-

(1) *Theologia naturalis*, tome II, § 671-710.

mann et de Fichte le fils (1), c'est la plus profonde et la plus complète critique qui jamais ait été faite de Spinoza. Elle parut tellement décisive que l'influence immédiate de Spinoza fut anéantie en Allemagne, où pendant longtemps il demeura oublié et décrié.

Aussi y eut-il en Allemagne une sorte de scandale quand Jacobi, à la fin du XVIII^e siècle, dans ses Lettres à Mendelsohn, révéla tout à coup que la devise de Lessing était ἓν καὶ πᾶν et que, dans ses dernières années, il avait voué un culte secret à Spinoza (2). Adversaire de Spinoza, Jacobi contribue néanmoins, lui aussi, à relever sa doctrine, en la défendant contre certains préjugés, et en s'appliquant à montrer qu'aucune autre philosophie ne l'égale en force et en rigueur, afin d'en tirer la condamnation de toute philosophie démonstrative ou fondée sur la raison. D'ailleurs, Jacobi se montre toujours plein d'admiration pour le génie et la personne de Spinoza. « Sois béni, dit-il, dans une de ses Lettres sur Spinoza, ô grand et saint Baruch! tu as pu, en méditant sur la nature de l'Être-Suprême, t'égarer par les mots; mais la vérité divine était dans ton âme, l'amour de Dieu faisait toute ta vie! » Avec un enthousiasme plus grand encore que celui de Jacobi, le théologien Schleiermacher s'écrie: « Sacrifiez avec moi une boucle de cheveux aux mânes de Spinoza saint et proscrit. L'esprit de l'univers le pénétrait, l'infini était son commencement et sa fin, l'universel son unique et éternel amour. Il était plein de religion et de l'Esprit saint, voilà pourquoi il est demeuré seul, et sans avoir été jamais égalé, maître dans son art, bien élevé au-dessus de la foule profane,

(1) *Beitrage zur charakteristik der neueren Philosophie*, s. 447.

(2) *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Hrn Moses Mendelsohn von F.-H. Jacobi*, 1 vol. in-12. Breslau, 1785.

sans disciples et sans droit de cité (1). » C'est ainsi qu'Érasme, dans ses colloques, canonisait et invoquait Socrate et Reuchlin : saint Socrate, saint Reuchlin, priez pour nous (2) !

Les poètes se passionnent aussi pour Spinoza, et puisent dans sa doctrine de hardies et poétiques inspirations. Ils chantent le Dieu nature ; ils animent, ils déifient la nature entière, partout ils sentent son souffle et sa vie. Parmi eux se distingue Novalis, qui a dit de Spinoza, que c'était un homme enivré de Dieu. L'*Éthique* était la lecture favorite de Goethe : « Je me réfugiai, dit-il quelque part, dans l'*Éthique* mon antique asile (3). » Ailleurs il raconte quelle impression profonde a faite sur lui cette lecture : « Le grand esprit qui agit si puissamment sur le mien et qui a exercé une si grande influence sur toutes mes opinions, est celui de Spinoza. Après avoir vainement jeté les yeux autour de moi sur le monde, pour éclaircir l'étrange énigme de mon être moral, je tombai enfin sur l'*Éthique* de cet homme. Ce que je lus dans cet ouvrage ou ce que je crus y lire, je ne puis en rendre compte ; mais j'y trouvai le calme de mes passions, et il me sembla qu'il m'ouvrait une large et libre vue sur le monde sensible et moral. Mais ce qui m'enchaîna surtout, c'est ce désintéressement sans limites qui rayonnait autour de chacune de ses pensées. Cette sérénité de Spinoza qui calmait et égalisait tout, contrastait avec la véhémence de mon âme qui remuait et agitait tout, et sa précision mathématique avec ma manière habituelle d'imaginer et de sentir (4). » De toutes parts on le traduit, on l'édite. Le docteur Paulus en donne, en 1802,

(1) *Ueber die Religion Lehren*, s. 47.

(2) *Apotheosis Capnionis et convivium religiosum.*

(3) Voir l'introduction de M. Saisset à la traduction des Œuvres de Spinoza.

(4) *Dichtung und Wahreit*, p. 14.

ne édition complète. Tout ce qu'a écrit la plume de Spinoza prend un prix infini, et on s'empresse de publier jusqu'aux notes marginales et aux plus insignifiantes variantes de ses manuscrits.

Mais l'influence de Spinoza est surtout manifeste dans toute [illegible]e la dernière période de la philosophie allemande, à partir de [illegible]e Fichte. Selon un jugement célèbre de Fichte, le système de Spi[illegible] noza serait l'unique philosophie conséquente, si le droit de s'é[illegible] lever au-dessus du moi était démontré. Mais lui-même qui, pa[illegible]r sa doctrine du moi, semble d'abord tellement s'éloigner de Spi[illegible] noza, s'en rapproche plus tard, dans la seconde phase de [illegible]a pensée philosophique, où il s'élève au-dessus du moi limit[illegible], personnel, conscient de lui-même, à un moi infini et absol[illegible]. qui engendre, en se réfractant dans l'existence, le moi et [illegible]e non moi (1). L'empreinte de Spinoza est surtout visible [illegible]el profonde sur les systèmes de Schelling et de Hégel. En [illegible]- mêmes ont reconnu leur parenté avec lui, et l'ont pris pou[illegible]r modèle, tout en remarquant les différences qui les sépa- rent (2). Nous serions entraînés trop loin du cartésianisme,

(1) Voir ma traduction de ses *Leçons sur la vie bienheureuse*, 1 vol. in-8. Ladrange, 1845.

(2) Schelling caractérise sa propre philosophie, en regard de celle de Spinoza, comme une philosophie dynamique en regard d'une philosophie mécanique. Il lui reproche de n'avoir pas su se délivrer de la notion de chose, comme contenu mort d'accidents et de modes, et de n'avoir fait qu'une chose de la substance infinie elle-même, au lieu du sujet objet infini qui sans cesse va s'objectivant et qui de chacune de ses objectivations revient victorieux sur lui-même, s'élevant à un plus haut degré de subjectivité. C'est le même jugement que Hégel exprime avec plus de force et de précision, quand il dit, que toute la différence entre lui et Spinoza consiste en ce qu'il a posé l'absolu non pas comme substance, mais comme sujet. Ne s'être pas élevé à la conception de la substance comme sujet ou esprit absolu, tel est, selon Hégel, le défaut capital du système de Spinoza. Absolvant Spinoza du reproche d'athéisme et de panthéisme, il croit pouvoir ca-

si nous entreprenions de caractériser toutes ces différences et ces analogies. Qu'il nous suffise d'avoir indiqué à grands traits cet enthousiasme subit de l'Allemagne pensante, à la fin du XVIII$^e$ siècle et au commencement du XIX$^e$, pour une doctrine pendant longtemps oubliée et décriée.

Heureusement cet enthousiasme n'a pas gagné la France. Si, dans ces derniers temps, Spinoza y a été l'objet de consciencieuses études et d'importants travaux, ils n'ont eu pour résultat que l'exposition, la critique approfondie, et non la réhabilitation de sa doctrine. Quant à nous, tout en rendant justice à son caractère et à son génie, et à ce sentiment de l'infini qui remplissait son âme, nous avons condamné sa philosophie, et nous avons montré combien, en se rattachant à la philosophie de Descartes par un certain côté, elle s'en éloignait par la méthode et les principes les plus essentiels.

Je termine avec Spinoza l'histoire du grand mouvement philosophique suscité en Hollande par Descartes. On y trouve encore Bayle après Spinoza; mais comme Bayle appartient autant à la France qu'à la Hollande, et qu'il est intimément mêlé au mouvement ultérieur du cartésianisme français, je dois lui faire une place à part, et n'en parler qu'après Malebranche. Il semble que la philosophie hollandaise, dans laquelle nous avons montré plus d'un antécédent de Spinoza, ait dû, après lui, plus promptement et plus directement que l'Allemagne, subir son influence. Mais l'influence de Descartes l'a toujours heureusement emporté en Hollande sur celle de Spinoza. Plus tard, la philosophie hollandaise, grâce

ractériser sa doctrine du terme d'acomisme, parce qu'elle détruit la réalité du monde comme agrégat de choses finies, et parce qu'elle ne laisse subsister que Dieu. (*Hegels Geschichte der philosophie*, Bd. III, p. 373.) Mais il serait difficile de ne pas voir aussi l'acomisme dans le système de Hégel et de le distinguer par ce caractère de celui de Spinoza.

au sage cartésianisme dont elle avait été pénétrée, a également évité le scepticisme de Bayle et l'empirisme de Locke, qui, tous deux, vinrent se réfugier dans cet asile ouvert à tous les proscrits religieux et politiques du XVIIe siècle. Quand fut apaisée l'ardeur des luttes cartésiennes, vers la fin du XVIIe siècle, quand l'enthousiasme pour Descartes, alimenté par la nouveauté et la persécution, se fut modéré, et en même temps aussi le fanatisme anti-cartésien, on la voit incliner vers une sorte d'éclectisme entre Descartes, Locke et Leibnitz, dont les principaux représentants furent Villemandy, Crouzas, Leclerc, et au XVIIIe siècle, Hemsterhuis. Tous ces philosophes défendent la réalité des causes secondes, combattent les causes occasionnelles, le spinozisme, le scepticisme, tous les excès de l'empirisme, et, fidèles au spiritualisme de Descartes, prennent en main la cause de toutes les croyance du sens commun.

# CHAPITRE XX.

**Tableau général du cartésianisme en France.—Caractères qui le distinguent du cartésianisme hollandais.—Nombreux disciples de Descartes dans les congrégations religieuses et le clergé. — Jésuites cartésiens ou amis de Descartes.—Sympathies de l'Oratoire pour la philosophie nouvelle.—Les cartésiens à Port-Royal.—Rapport du cartésianisme et du jansénisme. — Affinité de doctrine. — Commune persécution.—Théologiens jansénistes de Flandres, cartésiens.—Arnauld, Nicole, De Sacy.—Quesnel cartésien. —Port-Royal accusé par Jurieu d'attachement plus grand au cartésianisme qu'au christianisme.—Congrégation des Bénédictins.—Recommandations de Mabillon dans le *Traité des études monastiques* en faveur de la philosophie et de Descartes.—Bénédictins cartésiens. — Congrégation de Sainte-Geneviève.—Prélats cartésiens.—Cartésiens dans le barreau et la magistrature.—Du cartésianisme parmi les gens du monde. — Le prince de Condé et autres grands seigneurs protecteurs et amateurs de la philosophie cartésienne. — *Lettres de Mme de Sévigné*. — Mme de Grignan, Corbinelli.—Salon de la marquise de Sablé.—La duchesse du Maine cartésienne.—Cartésiens de la petite cour de Sceaux.—Le cartésianisme à la mode parmi les femmes.—Plaisanteries du P. Daniel. — *Les Femmes savantes* de Molière cartésiennes. — Des moyens de propagation du cartésianisme en France.—Réunions scientifiques particulières. — Académie des Sciences.—Conférences cartésiennes de Rohault et de Régis.—Divers caractères et diverses tendances des cartésiens français.**

Le cartésianisme français se distingue par quelques caractères généraux du cartésianisme hollandais. Dans un pays d'états

fédérés, où la réforme et les sectes religieuses de toute sorte avaient profondément ébranlé la hiérarchie et l'autorité ecclésiastique, dans des universités gouvernées par les magistrats de la ville et de la province, et indépendantes les unes des autres, le cartésianisme a pu se produire avec plus de liberté et de hardiesse en métaphysique, il a pu ouvertement pénétrer dans la théologie elle-même. Dans la France, pays d'unité religieuse et politique, où toutes les universités étaient soumises à la même autorité ecclésiastique et aux arrêts du conseil du roi, le cartésianisme sera plus réservé et plus contenu. Il a pu produire Malebranche, mais il n'aurait pas pu s'égarer impunément jusqu'à l'*Éthique* de Spinoza, encore moins jusqu'au *Tractatus theologico-politicus*. De là encore résultent des différences dans la manière dont il s'est propagé en l'un et l'autre pays.

En Hollande, même avant la mort de Descartes, nous l'avons vu se répandre par les universités, par les chaires de philosophie, de physique, de médecine, de mathématiques et de théologie, dans lesquelles il pénètre, il lutte et triomphe; en France il a fait son chemin par le monde et le académies plutôt que par les universités, plus sévèrement fermées à toutes les nouveautés. Si d'abord il réussit à s'introduire dans quelques chaires de collége, bientôt il en fu pour longtemps banni, et nous verrons les professeurs cartésiens trop obstinés, réduits au silence, suspendus et exilés. C'est seulement au XVIII^e^ siècle, que le cartésianisme français prend place dans les universités et les colléges et dans les *Cursus philosophici ad usum juventutis*, lorsque déjà Locke et Newton lui succédaient dans l'opinion publique et dans les académies.

Mais si le cartésianisme français ne réussit pas d'abord à pénétrer dans les écoles, on le voit rapidement se répandr dans toutes les classes de la société savante, lettrée et po du XVII^e^ siècle. Dès la publication des *Méditations mé*

*physiques*, Descartes fait la matière de toutes les conversations savantes dans Paris et dans les provinces. Pendant plus d'un demi-siècle, on peut dire qu'il n'a pas paru un seul livre de philosophie, qu'il n'y a pas eu une seule discussion philosophique, qui ne fût pour ou contre Descartes. De toutes parts, du clergé, des congrégations religieuses, des académies, du barreau, de la magistrature, du monde, des châteaux, des salons, de la cour et de la noblesse, viennent à Descartes de zélés disciples qui portent par-dessus les nues la nouvelle philosophie, et travaillent à l'éclaircir et à la répandre. Il n'est pas d'ordre religieux où nous ne rencontrions des cartésiens. Il y en a d'abord, même parmi les Jésuites, dont Descartes avait été l'élève à La Flèche. Il avait conservé quelques relations amicales avec leurs principaux Pères, ce dont lui faisaient un crime les ministres réformés de la Hollande. Parmi les Jésuites amis de Descartes, citons le P. Charlet, assistant à Rome, qui était son parent, et le P. Dinet, confesseur de Louis XIII, provincial de France, auquel Descartes écrivit sa lettre contre Voëtius et porta plainte contre le P. Bourdin. Non seulement il y eut d'abord dans la société un certain nombre de membres qui aimaient sa personne, goûtaient ses principes et approuvaient ses intentions, mais aussi quelques sectateurs déclarés, tels que le P. Vatier et le P. Mesland; Le P. Vatier particulièrement lié avec Descartes, depuis plusieurs années, avait approuvé les *Essais de philosophie*; il se déclarait enchanté des *Méditations* et même de sa première explication de l'Eucharistie. Le P. Mesland, plein d'enthousiasme pour Descartes et pour l'union de la raison et de la foi, qui, jeune encore, s'en alla mourir dans des missions lointaines, avait travaillé à réduire les *Méditations* à une méthode plus scholastique et intelligible aux esprits communs, ce dont Descartes lui témoigna vivement sa reconnaissance. C'est au P. Mesland, et sur ses instances, que

nous verrons Descartes se décider à écrire ces deux lettres, fameuses dans l'histoire du cartésianisme, où il expose sa seconde explication de l'Eucharistie (1). Mais bientôt alarmé des progrès et de l'esprit de la philosophie nouvelle, l'Ordre tout entier, par l'injonction des chefs, se prononce en faveur de l'ancienne philosophie des écoles et de l'empirisme péripatéticien contre l'idéalisme de Descartes ; il comprime les sympathies isolées de quelques-uns de ses membres, et il déclare au cartésianisme une guerre non moins vive qu'à l'hérésie de Luther ou de Calvin. Ce sont les Jésuites qui, par leurs intrigues à Paris et à Rome et par leurs violences, suscitèrent des censures, des arrêts de proscription et une véritable persécution contre le cartésianisme. Nous aurons à juger les armes philosophiques dont ils se servent pour le combattre et à considérer leur propre philosophie en regard de celle de Descartes.

Mais si Descartes a contre lui les Jésuites, il a pour lui l'Oratoire, cette pieuse et libérale congrégation qui a rendu en France tant de services aux lettres, aux sciences, à la philosophie et à l'enseignement. Dès l'origine, par ses tendances philosophiques, comme par ses constitutions, l'Oratoire fut opposé aux Jésuites. Dès l'origine, l'idéalisme de saint Augustin que lui avait transmis son illustre fondateur, Pierre Bérulle, l'avait préparé à recevoir celui de Descartess. Par les encouragements qu'il avait donnés à Descarte, pour mettre à exécution son projet de réforme philosophique, Bérulle avait recommandé plus directement encore sa philosophie à l'Oratoire. Si l'Oratoire fut contraint de discontinuer à l'enseigner, il

(1) *Vie de Descartes*, par Baillet, tome II, livre 6, chap. 8. — Voir le chapitre suivant.

n'en demeura pas moins fidèle à l'esprit et à l'idéalisme de Descartes et de Malebranche, dont il ne fit que dissimuler les doctrines, sous le nom de saint Augustin. Que de défenseurs de la philosophie idéaliste, que de zélés cartésiens nous verrons sortir de l'Oratoire, parmi lesquels s'élève et brille d'un éclat incomparable l'illustre auteur de la *Recherche de la vérité*! Mais si Malebranche fait exception par le génie dans la congrégation de l'Oratoire, disons-le dès à présent, sauf à le démontrer plus tard, il n'y fait exception ni par l'esprit ni par les tendances philosophiques. Il n'eut qu'à s'inspirer de l'esprit de son Ordre, esprit qu'à son tour il a affermi et développé. Dans la suite de cette histoire, nous aurons à revenir sur l'Oratoire, nous aurons à raconter ce qu'il a souffert pour Descartes, à apprécier avec plus d'étendue ses tendances philosophiques, et enfin à développer ce que nous ne pouvons qu'indiquer dans ce tableau général.

La philosophie de Descartes peut encore se vanter d'illustres disciples dans la société de Port-Royal, qui, elle aussi, avait été préparée par saint Augustin à Descartes. L'histoire du jansénisme touche par plus d'un point à celle du cartésianisme. Bien souvent nous trouverons l'accusation de jansénisme associée à celle de cartésianisme. Faut-il ne voir dans ce rapprochement qu'une perfide invention des ennemis de l'un et de l'autre, ou bien l'effet d'une relation réelle entre la doctrine de Descartes et celle de Jansénius, si opiniâtrément défendue par Port-Royal? Il est vrai que le jansénisme poussé à son dernier excès pourra bien devenir l'ennemi de la raison et de toute philosophie, pour ne laisser debout que la foi, la grâce efficace et la prédestination; et il ne faut pas s'étonner de rencontrer Pascal, à Port-Royal, en compagnie de quelques théologiens ennemis de Descartes et de toute philosophie. Mais Pascal ne représente pas Port-Royal tout entier. On sait que quelques-unes de ses

plus hardies pensées contre Descartes, la raison et la philosophie y firent scandale ; on sait qu'Arnauld et Nicole n'y furent pas seuls d'avis qu'on ne pouvait les publier sans les modifier et les altérer. En effet, un jansénisme moins excessif, et laissant encore une part à la raison et à la science humaine, devait s'accommoder mieux de la philosophie de Descartes que de toute autre philosophie, à cause de ses analogies avec saint Augustin et de la tendance commune à anéantir l'homme sous la main de Dieu. Les cartésiens font de Dieu l'unique cause efficiente, le seul acteur qui agit en nous. Les jansénistes donnent tout à la grâce qui opère tout en nous sans nous, voilà, pour ainsi dire, le point de tangence entre le jansénisme et le cartésianisme, que le P. Boursier nous semble avoir mis hors de toute contestation, dans son livre *De l'action de Dieu sur les créatures*.

A la raison de cette réelle affinité dans la doctrine, ajoutons celle, non moins puissante, de la commune persécution que les uns et les autres eurent à souffrir de la part des mêmes adversaires. Les plus violents ennemis de Port-Royal, comme de Descartes, n'étaient-ils pas les Jésuites ? Aussi les Jansénistes persécutés se montrèrent-ils en général favorables au parti de Descartes. Les théologiens de Flandres, amis ou disciples de Jansénius, de même que ceux de France, se déclarèrent en sa faveur contre Aristote et ses partisans (1). D'ailleurs, quel

(1) « Les gens de Port-Royal qui sont en toutes choses les antipodes des jésuites ont pris aussi fortement le parti de Descartes.... et en effet cette philosophie s'accommode bien mieux avec leurs bons sentiments que celle de l'Ecole. Vous n'ignorez pas avec quelle chaleur les théologiens de Flandres, amis ou disciples de Jansénius, se sont déclarés contre Aristote et ses partisans. » (*Bibliothèque critique attribuée à Richard Simon*, 4 vol. in-12, Bâle, 1709, 4e vol., lettre 12.)

puissant patronage le cartésianisme n'eut-il pas, à Port-Royal, dans Arnauld et Nicole? Arnauld et Nicole sont les plus illustres, mais non pas les seuls qui, dans le sein de Port-Royal, à l'amour de saint Augustin, unirent plus ou moins celui de Descartes. Les *Mémoires* de Fontaine nous montrent les pieux solitaires employant leurs récréations à des discussions et à des expériences cartésiennes, et même disséquant sans pitié des animaux vivants, sur la foi de l'automatisme. Qui fut plus attaché à Port-Royal que le duc de Luynes, le traducteur en français des *Méditations?* Absorbé par la théologie, de Sacy n'était pas très-favorable à l'étude des sciences profanes ni à la philosophie, et cependant il ne peut s'empêcher d'approuver le plus cartésien de tous les écrits d'Arnauld, l'*Examen d'un traité sur l'essence du corps* par un adversaire de Descartes, Lemoinne, doyen de Vitré. « Il a lu, dit-il, avec beaucoup de satisfaction l'écrit contre l'anti-cartésien, et il a été bien aise que ce philosophe ait donné occasion à M. Arnauld de traiter plusieurs belles choses. » Il est vrai qu'il ajoute qu'étant moins philosophe que M. son oncle, il souhaiterait, qu'en défendant la philosophie, il en parlât en théologien (1). De Sacy ne condamnait donc pas Descartes, mais il craignait que sa philosophie ne fît négliger la théologie. En dehors de Port-Royal, le successeur d'Arnauld comme chef du jansénisme, le P. Quesnel, et après lui le P. Boursier, nous fournira encore une nouvelle preuve de l'alliance naturelle des doctrines de Jansénius avec celles de Descartes. Enfin les sympathies cartésiennes de Port-Royal étaient tellement connues, que Jurieu se croit en droit de les accuser de n'avoir pas moins d'attachement pour le cartésianisme que pour le christianisme lui-même (2). Ainsi donc,

(1) Préface historique et critique des Œuvres philosophiques d'Arnauld.

(2) *Politique du clergé de France*, p. 107.

malgré les exceptions, plaçons Port-Royal immédiatement après l'Oratoire parmi les sociétés religieuses qui ont adopté et propagé Descartes.

Nous trouverons aussi plus d'un cartésien dans la savante congrégation des Bénédictins qui, de même que celle de l'Oratoire, ne fut point ennemie des nouveautés, et avait toujours montré fort peu d'attachement pour Aristote et la scholastique. Voici ce que nous apprend sur ses tendances philosophiques un de ses membres les plus distingués, Dom Robert Desgabets : « Ils étaient restés fidèles à cette manière noble et platonicienne dont nos pères ont expliqué les mystères de la foi. Ils avaient peu cultivé les subtilités inutiles ou dangereuses, les vains raffinements qui, de la scholastique, passent dans la théologie et l'altèrent (1). » Non seulement, dans son *Traité des études monastiques*, Mabillon recommande l'étude de la philosophie, mais il laisse assez ouvertement percer ses prédilections pour celle de Descartes. Il n'approuve pas qu'on s'en tienne à Aristote ou même à Platon, quoiqu'il mette Platon bien au-dessus d'Aristote : « Un véritable philosophe ne s'arrête, dit-il, ni à l'autorité des auteurs ni à ses préjugés. Il remonte toujours jusqu'à ce qu'il ait trouvé un principe de lumière naturelle et une vérité si claire qu'il ne puisse la révoquer en doute (2). » Les auteurs cartésiens dominent parmi ceux dont il recommande aux professeurs de philosophie de faire des extraits et des lectures dans leurs cours, et s'il y place aussi la censure de Huet, ce n'est qu'en compagnie de la réponse de Régis. Desgabets, Le Gallois,

(1) *Notice sur les Œuvres philosophiques du cardinal de Retz*, par Amédée Hennequin. Paris, 1842.

(2) *Traité des études monastiques*. Paris, 1696, 2 vol. in-12, chap. 9 et 10.—Il recommande de suivre la métaphysique de M. Cally, cartésien, qui est accommodée à la forme scholastique.

François Lami, esprits libres et indépendants, plus ou moins cartésiens et malebranchistes, appartiennent à l'ordre des Bénédictins.

L'ordre moins important des Génovéfins se fit aussi remarquer par ses sympathies pour Descartes. Huet, dans une de ses lettres, plaisante les Génovéfins, au sujet de leur attachement pour Descartes : « Il y a longtemps, dit-il, que la congrégation de sainte Geneviève s'est déclarée cartésienne. Ils ont cru canoniser cette doctrine, depuis qu'ils ont reçu le corps de M. Descartes auprès de sainte Geneviève (1). » A cet ordre appartiennent Pierre L'Allemant, qui avait été choisi pour prononcer l'oraison funèbre de Descartes, Réné le Bossu qui s'est appliqué à concilier la philosophie ancienne avec la nouvelle en faveur de Descartes, dans son *Parallèle des principes de la physique d'Aristote et de celle de Descartes* (2). Chez les Minimes, nous pouvons citer le Père Mersenne, l'ami intime de Descartes, et le Père Maignan, adversaire de la philosophie de l'École, qui a la prétention de fonder une philosophie originale, mais qui, en plus d'un point, fait des emprunts à Descartes (3).

La philosophie de Descartes rencontra aussi des protecteurs et des disciples dans tous les rangs du clergé séculier, et parmi les prélats les plus renommés par leur piété et leur savoir. Il faut citer le cardinal Pierre de Bérulle qui fit à Descartes une affaire de conscience de la prompte exécution de son projet de réforme philosophique ; le cardinal d'Estrées qui le réconcilia avec Gassendi, et même le cardinal de Retz qui, sur la fin de sa vie, retiré du monde

(1) Lettre du 15 août 1700 au P. Martin, citée par M. Bartholmès dans sa thèse sur Huet.

(2) In-12, 1674.

(3) *Cursus philosophicus Magnani*, 4 vol. in-8, 1652.

et de la politique, préside des conférences cartésiennes dans son château de Commercy et y défend les vraies principes de Descartes contre les hérésies du bénédictin Desgabets. Quels plus grands évêques et quels plus grands cartésiens que Fénelon et Bossuet! Nous citerons encore dans le XVIII<sup>e</sup> siècle deux illustres cartésiens et malebranchistes, Polignac et Gerdil. Tous les plus grands théologiens du XVII<sup>e</sup> siècle se montrent attachés à Descartes, à cause du secours qu'ils espèrent de sa philosophie contre le libertinage et l'athéisme.

Les cartésiens sont nombreux dans la magistrature comme dans le clergé. Au banquet qui suivit les funérailles de Descartes, les membres du parlement et du barreau sont en majorité. On y remarquait Fleury, alors avocat, qui depuis fut l'abbé Fleury, sous-protecteur des ducs de Bourgogne et d'Anjou, Cordemoy, Clerselier, qui étaient aussi avocats au parlement de Paris, d'Ormesson, Guédreville, Habert de Montmort, maîtres des requêtes. Habert de Montmort, de même que d'Alibert, trésorier de France, portait le zèle en faveur de la philosophie nouvelle jusqu'à proposer à Descartes, qui la refusa, une partie de sa fortune pour faire des expériences. Il avait entrepris de la célébrer dans un poème latin *De Natura rerum*, imité de Lucrèce, qu'il n'a pas publié, mais dont Sorbière, qui dit l'avoir lu tout entier, fait le plus grand éloge. Le chancelier Séguier accorda aux œuvres de Descartes un magnifique privilège, ce qui lui vaut les louanges de Clauberg et la dédicace de sa paraphrase des *Méditations*. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, un autre chancelier, plus illustre encore, Daguesseau professa hautement le cartésianisme, et en fit l'application aux principes de la jurisprudence.

Non seulement les théologiens, les magistrats, les académiciens, mais aussi les gens du monde et les femmes elles-mêmes se passionnèrent pour cette philosophie *engageante et*

*hardie* (1). On vit la philosophie de Descartes agiter les châteaux et les salons, de même que les cloîtres, la Sorbonne et les académies. A la ville et à la cour, à Paris et dans la province, il y avait des cartésiens. Nul ne pouvait prendre rang parmi les beaux esprits qui ne se mêlât un peu de la philosophie de Descartes. Au premier rang des protecteurs et des amateurs de cartésianisme mettons le prince de Condé, aussi grand par l'esprit que par le courage, curieux des nouvelles doctrines, et se plaisant aux entretiens des philosophes les plus illustres de son temps. Il s'instruisait de la philosophie de Descartes avec Régis ; il ne pouvait, disait-il, ne pas croire ce qu'il lui expliquait si clairement. Il retenait trois jours Malebranche à Chantilly pour l'entendre causer de Dieu, il entretenait un commerce de lettres avec lui et lisait ses ouvrages. On voit Arnauld, dans une de ses lettres, s'inquiéter fort du jugement que portera le prince sur sa controverse avec Malebranche, et désirer qu'on mette, sous ses yeux, ses réponses en regard de celles de son adversaire pour qu'il lise les unes et les autres. L'éditeur des *Entretiens de philosophie* de Rohault les lui dédie, et le loue « d'avoir accordé l'honneur de sa protection à l'illustre philosophe dont la doctrine est exposée dans cet ouvrage. » Déjà nous avons dit qu'il eût voulu attirer auprès de lui Spinoza lui-même, et qu'il lui fit offrir une pension de la part de Louis XIV, pour s'entretenir librement avec lui dans les allées de Chantilly, comme avec Bossuet ou Malebranche. Des grands seigneurs, tels que les ducs de Nevers et de Vivonne disputaient Régis au prince de Condé pour l'entendre exposer la métaphysique ou la physique de Descartes dans des soirées philosophiques (2). Le

(1) Lafontaine, *Fable des deux Rats, du Renard et de l'Œuf.*

(2) Lettre de l'abbé Genest à Régis, à la suite de ses *Principes de philosophie* en vers.

qu'elle a assisté à un dîner de beaux esprits, « qui discouru-rent après dîner fort agréablement sur la philosophie de votre Père Descartes. Cela me divertissait et me faisait souvenir grossièrement de ma chère petite cartésienne que j'étais si aise d'entendre, quoique indigne (1). » Ses Lettres sont par-semées d'allusions badines ou ironiques aux doctrines de Des-cartes : « Je vous aime trop pour que les petits esprits ne se communiquent pas de moi à vous et de vous à moi (2). » — « En attendant, *je pense, donc je suis*, je pense à vous avec tendresse, donc je vous aime (3). » Le sentiment de Descartes qui, en apparence, ôte les couleurs aux objets, pour les placer dans l'âme, lui est matière à plaisanterie sur la couleur de l'âme : « Enfin, après avoir bien tourné, votre âme est verte (4). » Nous avons déjà dit qu'avec La Fontaine, elle se raillait des bêtes-machines, et qu'elle ne pouvait consentir à croire que sa chienne Marphyse n'eût point d'âme.

Tout autour de M^me^ de Sévigné, aux Rochers en Bretagne, à l'hôtel Carnavalet à Paris, on discutait avec une grande vi-vacité pour ou contre Descartes. Tantôt c'est l'abbé de la Mousse qui disserte sur les petites parties avec l'évêque de Léon « qui est cartésien à brûler, » tantôt c'est une longue discussion, où Corbinelli intervient par lettres, de son fils et

(1) Édit. de 1818. — Lettre 1026.

(2) Édit. Montmerqué, tome 2, p. 107.

(3) Ibid., tom. 6, p. 460.

(4) Éd. 1818. Lettre 581. — C'est aussi une allusion aux opinions de Des-gabets, qui prétendait déduire du sentiment de Descartes sur les qualités sensibles que l'âme même et toutes ses facultés sont le propre objet des sens. « Au moins n'accorderai-je, lui répond un de ses adversaires, que l'âme soit l'objet des sens, que quand j'aurai vu des âmes vertes dont le Révérend Père nous a parlé il y a quelque temps. » (*Fragm. de philos. car-tésienne*, par M. Cousin : Le cardinal de Retz cartésien.)

du Père Damaie, en faveur des idées innées contre M. de Montmoron, qui soutient que toutes les idées viennent des sens : « Nous avons eu ici une petite bouffée d'hombre et de reversi. Le lendemain, *altra scena*, M. de Montmoron arrive. Vous savez qu'il a bien de l'esprit ; le Père Damaie qui n'est qu'à vingt lieues d'ici, mon fils qui, comme vous le savez encore, dispute en perfection les Lettres de Corbinelli, les voilà quatre, et moi je suis le but de tous leurs discours, ils me divertissent au dernier point. M. de Montmoron sait votre philosophie et la conteste sur tout. Mon fils soutenait votre Père, le Damaie le soutenait aussi, et les lettres s'y joignaient, mais ce n'est pas trop de trois contre Montmoron. Il disait que nous ne pouvions avoir d'idées que de ce qui avait passé par nos sens. Mon fils disait que nous pensions indépendamment de nos sens : par exemple, nous pensons que nous pensons, voilà grossièrement le sujet de la dispute (1). » En 1680, au moment de la plus grande vivacité de la persécution contre Descartes, M[me] de Sévigné empêche Corbinelli de se rendre à des assemblées cartésiennes, de peur de se compromettre : « Je n'ai pas voulu qu'il ait été à des assemblées de beaux esprits, parce que je sais qu'il y a des barbets qui rapportent à merveille ce qu'on dit en l'honneur de votre Père Descartes (2). » Dans toute la France il y avait de ces assemblées, de ces dîners de beaux esprits dont parle M[me] de Sévigné, et de ces salons où on discutait avec plus ou moins de profondeur les grandes questions philosophiques mises à la mode par Descartes.

Si, du salon de M[me] de Sévigné, nous passons à celui de la marquise de Sablé, l'une des femmes les plus spirituelles du

(1) Édit. Montmerqué, tome 6, p. 460.

(2) Tome 6, p. 182.

XVII[e] siècle, chez laquelle vient de nous introduire M. Cousin, (1), nous trouvons qu'on y agite les plus vives et les plus graves questions soulevées par la philosophie cartésienne, telles que celles-ci : est-elle ou n'est-elle pas compatible avec l'Eucharistie, conduit-elle ou ne conduit-elle pas à Spinoza? Avec la duchesse du Maine, entourée du cardinal de Polignac, de Malézieux, de l'abbé Genest, le cartésianisme régnait à la petite cour de Sceaux. Le traducteur de l'Anti-Lucrèce, Bougainville, dans son épître dédicatoire, la compare à la reine Christine : « On sait quel est votre attachement pour le cartésianisme. L'histoire de la philosophie moderne ne manquera pas de vous comparer à cette reine philosophe qui fit l'honneur et l'étonnement du siècle passé. Descartes peut se glorifier de vous avoir toutes deux pour disciples. Christine a vu ce grand homme, vous l'avez retrouvé dans le cardinal de Polignac. » M[lle] de Launay, dans ses *Mémoires*, dit de cette princesse : « Son catéchisme et la philosophie de Descartes sont deux systèmes qu'elle entend également... Elle croit en elle de la même manière qu'en Dieu et en Descartes (2). » M[lle] de Launay elle-même, sa confidente, n'était pas moins attachée à Descartes et à Malebranche pour lequel elle nous raconte qu'elle s'était passionnée, dès le couvent, en étudiant la *Recherche de la Vérité* (3).

(1) *Fragments de philosophie cartésienne, Rapport du cartésianisme et du spinozisme*. Voir aussi l'article qu'il lui a consacré dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1[er] janvier 1854.

(2) Ces passages sont extraits d'un portrait de la duchesse du Maine qui avait été supprimé dans les premières éditions des *Mémoires de M[lle] Delaunay*. La Harpe le premier l'a signalé et cité dans sa *Correspondance littéraire*.

(3) « M[lle] de Silly m'ouvrit un nouveau champ. Elle faisait une espèce d'étude de la philosophie de Descartes. Je me livrai avec un extrême plaisir

Les femmes cartésienne abondent au XVII[e] siècle. On vit à Toulouse une dame de la ville soutenir publiquement, et avec le plus grand succès une thèse cartésienne, sous les auspices de Régis (1). M[lle] Dupré, nièce de Desmaret Saint-Sorlin, savante en grec et en latin et auteur de quelques poésies, avait reçu le surnom de cartésienne, tant elle mettait d'ardeur à étudier et à défendre Descartes. M[lle] de La Vigne, autre femme poète, n'était pas moins connue pour son cartésianisme. Dans le *Recueil de vers* du P. Bouhours, il y a une pièce où l'ombre de Descartes remercie M[lle] de La Vigne de son zèle pour sa philosophie, et des disciples qu'elle lui gagne par ses grâces et son esprit. En parlant à l'imagination, au cœur, à la piété, Malebranche répandit encore davantage, parmi les femmes, le goût de la philosophie de Descartes. C'est une femme, M[lle] de Wailly, sa parente, qui présidait chaque semaine à des conférences où se rendaient les plus zélés malebranchistes, pour expliquer et défendre les ouvrages de leur maître. Dans les Lettres du P. André, il est souvent question de dames malebranchistes.

Parmi toutes les femmes un peu lettrées, la philosophie et le cartésianisme étaient devenus une sorte de mode dont le P. Daniel plaisante dans son *Voyage du monde de Descartes*. Il fait dire par Aristote à Descartes, que la mode d'être philosophe ne serait pas plus durable, parmi les dames françaises, que toutes les autres modes, et qu'il n'y a rien de plus commun dans les ruelles que le parallèle de M. d'Ypres et de Molina, d'Aristote et de Descartes. Au témoignage du P. Daniel, ajoutons celui de Molière. Qui sont ces femmes sa-

à cette entreprise. Je lus encore avec elle la *Recherche de la vérité* et me passionnai du système de l'auteur. » *Mémoires*, 3 vol. in-12. Londres, 1755, tome I, p. 19.

(1) *Mémoires du P. Niceron*, art. Régis.

vantes dont il sait si bien se moquer ? Sans doute, comme les *Précieuses Ridicules*, elles aiment les petits vers et le beau langage, mais elles visent plus haut, à la physique et à la métaphysique ; elles parlent des tourbillons, de la substance étendue, elles traitent le corps de guenille, en un mot, ce sont des cartésiennes que Molière tourne en ridicule. En faut-il davantage pour attester à quel point le cartésianisme était alors la préoccupation universelle, non seulement des esprits d'élite, mais de toutes les intelligences un peu cultivées. Jamais peut-être, à aucune époque de son histoire, pas plus aujourd'hui qu'aux temps passés, la philosophie proprement dite n'a compté autant de prosélytes, ni autant de curieux et d'amateurs parmi les hommes du monde et tous les esprits cultivés de toutes les classes de la société.

Le cartésianisme se répandait partout en France par d'excellents livres à l'usage du monde, par les académies, et par les conférences particulières des plus habiles cartésiens où se pressait une foule d'élite. Une foule de traités de philosophie en langue française résumaient, éclaircissaient et mettaient à la portée des gens du monde les principes de la philosophie de Descartes. Tandis que les Hollandais publient des *lectiones*, des *Exercitationes*, des thèses accommodées à la forme scholastique en usage dans les universités, de longs commentaires en latin, des catéchismes par demandes et par réponses, les cartésiens de France publient en français des expositions, des abrégés clairs et élégants, des entretiens, des dialogues, des méditations, qui ne s'adressent pas seulement aux docteurs et aux étudiants, mais aux gens du monde. Par la méthode et par la clarté, par l'élégance et l'élévation, par la grâce et par l'esprit, plusieurs de ces ouvrages doivent avoir leur place dans l'histoire de notre littérature : citons les *Discours sur le discernement de l'âme et du corps* de Cordemoy, les *Entretiens de physique* de Rohault, le

*Système de philosophie* de Régis, l'*Art de penser* de Port-Royal, le *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon, la *Connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet, la *Recherche de la Vérité* de Malebranche, les *Dialogues sur la pluralité des mondes* de Fontenelle. Quelques-uns, mais sans succès, imaginèrent même de mettre en vers français la philosophie de Descartes. Je citerai Le Laboureur, bailly de Montmorency, qui, dans un poème sur Charlemagne, fait débiter le cartésianisme par un ange (1), et l'abbé Genest, qui a mis en rimes plutôt qu'en vers les *Principes* de Descartes.

Dans la première partie du XVII^e siècle, de toutes parts commencent à se former des réunions scientifiques particulières qui sont, comme les avant-coureurs de l'Académie des sciences, fondée en 1666. L'éditeur des travaux d'une de ces sociétés savantes qui se réunissait, toutes les semaines, chez l'abbé Bourdelot, en mentionne jusqu'à dix ou douze autres dans Paris seulement (2), vers 1660. Or, toutes ces réunions de savants, fondées plus ou moins en opposition avec l'esprit ancien et avec la science immobile de l'École, étaient en général favorables à Descartes. On y faisait des expériences pour confirmer les principes de sa physique, on y discutait et réfutait les objections contre sa doctrine. Non contents de ces réunions entre savants, les cartésiens instituèrent des conférences publiques où ils démontraient le cartésianisme aux gens du monde et, pour ainsi dire, à tout venant. Rohault tenait dans sa maison des conférences philosophiques, une fois par semaine, à des heures et à des jours réglés, et chacun pouvait librement y assister. Clerselier nous apprend (3) qu'à ces con-

(1) Ce poème a été publié en 1664. Boileau le tourne en ridicule à la fin de sa IX^e Épitre.

(2) *Conversations académiques de l'académie de M. l'abbé Bourdelot*, publiées par le sieur Le Gallois en forme d'entretiens.

(3) Préface des Œuvres posthumes de Rohault.

# CHAPITRE XXI.

Accusations politiques et religieuses contre les cartésiens français. — Diversité des accusations religieuses en Hollande et en France. — Accusation d'incompatibilité avec l'Eucharistie. — Importance de ce débat pour l'histoire du cartésianisme. — Exposition de la question. — Deux grandes difficultés théologiques résultant du sentiment de Descartes sur la matière. — Indistinction de la substance et des accidents, indistinction du corps et de l'extension locale. — Comment résolues par Descartes, la première dans la réponse à Arnauld, la seconde dans les deux lettres au P. Mesland. — Vaines recommandations de silence et de discrétion touchant cette seconde explication. — Histoire, texte complet, doctrine des lettres au P. Mesland. — Zèle aveugle de Clerselier, Desgabets et autres, à les propager, commenter et à provoquer les discussions des théologiens. — Protestations de quelques cartésiens contre ces dangereuses témérités. — Principales objections des théologiens. — Condamnation qu'en porte Bossuet tout en s'efforçant de justifier Descartes et sa philosophie. — Dissertation de l'abbé Duguet contre ces nouvelles explications. — Redoublement des accusations d'impiété contre le cartésianisme. — Apologies, protestations des cartésiens en faveur de leur foi et de celle de Descartes. — Certificat de la reine Christine. — Tactique et intervention perfide des protestants dans la querelle. — Disgrâces attirées sur leurs auteurs et sur l'École tout entière par ces essais de philosophie eucharistique. — La doctrine de l'étendue essentielle au premier rang des propositions cartésiennes condamnées.

De même que les cartésiens de Hollande, ceux de France n'eurent pas seulement à se défendre contre des objections philosophiques, mais contre des accusations politiques et

religieuses. Dans les deux pays se sont à peu près les mêmes objections philosophiques contre le doute méthodique, l'évidence, la distinction de l'âme et du corps, les idées innées, les preuves de l'existence de Dieu, l'essence de l'âme et de la matière, l'infinité de l'univers qui alimentent la polémique des adversaires de Descartes. Mais les accusations politiques et religieuses varient, suivant les différences du gouvernement et de la religion en Hollande et en France. En Hollande, on les accusait de ne pas être favorables à l'autorité du stathouder, et, en France, il ne fut pas difficile de les rendre suspects à un monarque absolu, par la nouveauté de leurs opinions, leur maxime de l'évidence et leur esprit de libre examen. C'est l'accusation de jansénisme qui joue en France le rôle de celle du coccéianisme en Hollande, et qui n'est pas moins arbitrairement prodiguée, pour les rendre suspects d'une double révolte contre l'Église et contre l'état. En Hollande, nous avons vu des théologiens fanatiques comparer Descartes à Vanini, et l'accuser de connivence avec les fils de Loyola ; en France, il courra plus grand risque encore par les comparaisons avec Luther et Calvin. En Hollande, c'est au nom de la Bible et du synode de Dordrecht; en France, c'est au nom du concile de Trente que le cartésianisme est accusé d'impiété. Dans les deux pays, il faut se défendre au sujet de l'infinité du monde et du mouvement de la terre. Rendons cependant cette justice aux théologiens catholiques qu'ils font moins de bruit contre le mouvement de la terre que les théologiens réformés.

La rupture de la vieille alliance entre le péripatétisme et la théologie ne pouvait pas ne pas inspirer quelques alarmes à des théologiens habitués à regarder Aristote comme le soutien de la foi. Ces alarmes se manifestent, surtout au sujet de l'Eucharistie. Incompatibilité avec l'Eucharistie, telle qu'elle a été définie par le concile de Trente, voilà l'accusation qui, en France et dans les pays catholiques, passa avant toutes les

autres et mit dans le plus grand péril la philosophie cartésienne. Le péril s'accrut par la divulgation imprudente d'explications confidentielles proposées par Descartes, par l'éclat et le développement que leur donnèrent quelques-uns de ses disciples, qui s'imaginèrent follement fermer la bouche aux théologiens en leur opposant des démonstrations cartésienes de l'Eucharistie, au lieu de se réfugier derrière l'incompréhensibilité du mystère. Il n'est pas besoin de dire que la force des préjugés, que les alarmes de l'amour-propre s'ajoutèrent aux alarmes sincères de la foi. La vivacité et l'importance de ce débat dans l'histoire de la philosophie de Descartes, la place qu'il occupe dans la plupart des ouvrages de philosophie de l'époque, les persécutions dont il fut le prétexte contre un certain nombre de cartésiens et contre la philosophie de Descartes, nous obligent à ne pas le passer sous silence, quoiqu'il soit plutôt du domaine de la théologie que de celui de la philosophie. Nous ne toucherons à cette subtile et délicate matière qu'autant qu'il est nécessaire pour l'histoire. Nous nous bornerons à rapporter sans discuter ni juger, ou du moins nous ne porterons pas d'autre jugement que celui de la vanité de toutes les tentatives, soit de l'École, soit des cartésiens pour expliquer la transsubstantiation par des principes de physique. Donnons-nous donc le spectacle des étranges, vaines et dangereuses subtilités où s'égarèrent, il faut le dire, à la suite de Descartes lui-même, un certain nombre de cartésiens et qui compromirent le succès de la philosophie nouvelle.

L'Église tient pour article de foi que la substance du pain étant ôtée du pain eucharistique pour faire place au corps de Jésus-Christ, les seuls accidents y demeurent, qui sont l'étendue, la figure, la couleur, l'odeur, la saveur et les autres qualités sensibles. La physique scholastique avec les formes substantielles distinctes de la matière, avec les accidents absolus qui

se peuvent concevoir indépendamment de leur sujet, avait paru offrir quelques facilités pour l'intelligence de ce mystère, tandis qu'il parut impossible de le concilier avec la physique cartésienne qui nie les formes substantielles, les accidents absolus, identifie le corps et l'étendue et change toutes les qualités sensibles en pures modifications de l'étendue. Indistinction de la substance et des accidents, indistinction du corps et de l'extension locale, voilà les deux grandes difficultés qu'un certain nombre de théologiens élevèrent contre le cartésianisme touchant l'Eucharistie. Déjà nous avons vu Descartes s'expliquer sur la première, dans sa réponse aux objections d'Arnauld, et entrer dans une voie pleine de dangers, pour lui-même et encore plus pour ses disciples, moins réservés et moins retenus que le maître. « Il eût bien voulu sans doute, dit Baillet, se dispenser de remuer cette matière de la transsubstantiation, mais, après l'objection d'Arnauld, il ne lui était plus permis de demeurer dans le silence. Il lui fallut s'expliquer, au moins passablement, sur l'extension du corps de Jésus-Christ dans le sacrement, conformément aux principes de l'étendue essentielle, sans avoir recours aux accidents absolus.

Cependant cette explication, la seule que Descartes ait publiée, n'allait pas encore au fond des choses, et si elle répondait à l'objection de l'indistinction de la substance et des attributs, elle laissait subsister celle de l'indistinction du corps et de l'extension locale, essentielle à la physique de Descartes. Longtemps Descartes évita de toucher à ce second point, plus délicat encore que le premier. Souvent, dit Baillet à l'occasion de cette seconde explication, on lui avait entendu répéter ce qu'il écrit dans une de ses lettres, que si les hommes étaient plus accoutumés qu'ils ne le sont à sa manière de philosopher, il pourrait leur faire entendre une autre explication qui fermerait la bouche aux impies (1). Un de ceux qui le pressèrent

(1) C'est cette première explication qui, avec quelques légers change-

le plus de s'expliquer sur ce sujet, fut le P. Mesland, déjà très-persuadé que l'explication donnée à Arnauld, était pour le moins aussi bonne que celle de l'École. Cédant à ses sollicitations, Descartes lui écrivit deux lettres, où il lui proposait cette explication, mais à la condition, s'il la communiquait à d'autres, de ne pas lui en attribuer l'invention et de ne la communiquer à personne s'il ne la jugeait pas conforme à ce qui a été déterminé par l'Église (1).

Baillet qui, sans absoudre entièrement Descartes, cherche à l'excuser, insiste avec raison sur cette recommandation de Descartes au P. Mesland. « Il eût été, dit-il, le premier à s'accuser de témérité s'il avait jamais eu la pensée de rendre cette explication publique. La crainte que ses ennemis ne pussent abuser de cette explication lui faisait souhaiter qu'elle demeurât supprimée, à moins qu'elle ne fût approuvée par l'Église... Au lieu de toute cette circonspection, il serait mieux à désirer qu'il eût reconnu de bonne foi et sans détour l'impossibilité morale où seront toujours les philosophes de démontrer la transsubstantiation par les principes de la physique. Mais ce fait n'étant plus du nombre des choses cachées de sa vie, les lois de l'histoire ne m'ont pas permis de le dissimuler. » Quelque fâcheuses qu'aient été les suites, nous sommes, comme Baillet, disposé à l'indulgence pour Descartes, et nous ne le rendrons pas responsable des indiscrétions et des témérités de quelques disciples qui publièrent ce qu'il avait recommandé de tenir secret, et donnèrent, comme une démonstration géométrique, ce qu'il n'avait fait que modestement insinuer.

ments, a été reproduite par le P. Maignan dans plusieurs de ses ouvrages et par Rohault dans ses *Entretiens de philosophie*.

(1) *Lettre à un Père Jésuite*.—Édit. Garnier, tome IV, p. 148.

Peu de temps après cette lettre, le P. Mesland envoyé dans les missions chez les Sauvages, peut-être en raison de son goût trop vif pour la philosophie nouvelle, écrivit à Descartes un touchant et éternel adieu (1). Mais sans doute, avant de partir, satisfait de l'explication nouvelle, sauf quelques difficultés que résout Descartes, dans une seconde lettre, il s'était empressé, dans la candeur de sa philosophie et de sa foi, de la communiquer à d'autres, et ne s'était pas fait scrupule d'en nommer l'auteur; peut-être Descartes lui-même en fit-il quelques confidences à des amis et des disciples; ce qu'il y a de certain, c'est qu'elles passèrent entre les mains de Clerselier. Il est vrai qu'à la suite d'une conférence avec l'archevêque de Paris, il n'osa les insérer dans son édition des lettres de Descartes; mais ravi de cet accord prétendu entre la physique cartésienne et l'Eucharistie, il ne cessa toute sa vie de les divulguer et de les défendre dans des lettres et traités manuscrits. C'est principalement à son zèle peu éclairé qu'il faut attribuer l'éclat et le retentissement fâcheux des lettres au P. Mesland. Clerselier, et avec lui Desgabets, furent les premiers à les mettre en œuvre, et en répandirent une foule de commentaires, sans oser les faire imprimer.

Un manuscrit de la bibliothèque impériale (2) contient plusieurs mémoires ou dissertations de Clerselier, dans lesquels il développe et justifie les lettres au P. Mesland, et répond aux objections et aux difficultés d'un certain nombre de théologiens (3). Quelques-unes de ces difficultés sont attribuées à Arnauld qui, sans doute, ne goûta pas aussi

(1) Voir plus bas le commencement de la seconde lettre au P. Mesland.

(2) Gros in-12, nº 3068.

(3) Ces objections sont de M. Pastel, médecin en Auvergne; de M. Terson, savant ministre converti au catholicisme; du P. Viogué; de Maleval, théologien de Marseille; d'Honoré Fabri.

bien cette seconde explication que la première. On y trouve aussi un extrait d'écrits dictés en latin sur cette même question, en 1663, par Desgabets qui se jeta dans cette polémique, avec encore plus d'imprudence et d'ardeur que son ami Clerselier. Cependant Desgabets prétend ici ne parler qu'au nom de Clerselier, dont il se dit l'ami particulier, sans vouloir rien affirmer en son propre nom. Enfin ce même manuscrit contient les deux lettres au P. Mesland qu'on suppose écrites en 1645 ou environ, et dont il est dit : « Ces deux lettres ont servi de fondement à tout cet ouvrage. Et c'est aussi là-dessus que se sont réglés tous ceux qui depuis ont écrit de cette matière, suivant les pensées de M. Descartes, ensuite de la communication qu'ils ont eue de ces lettres. »

Ainsi, diverses copies des lettres au P. Mesland circulaient parmi les cartésiens, qui en tiraient la substance et le fond de toutes leurs explications eucharistiques. Baillet les a eues sous les yeux et en cite un fragment. Elles furent longtemps entre les mains de Pourchot, célèbre professeur de philosophie de l'université de Paris, vers la fin du XVII[e] et le commencement du XVIII[e] siècle, qui en a fait passer la substance dans son cours de philosophie (1). Bossuet apprend que des lettres inédites de Descartes sur l'Eucharistie sont entre les mains de Pourchot, il s'en inquiète et veut les connaître; mais les ayant lues, il les condamne et recommande qu'on se garde de les publier, dans l'intérêt de la philosophie de Descartes (2). Elles étaient oubliées depuis longtemps et on pouvait les croire perdues quand, pour la première fois, l'abbé Émery les a tex-

(1) *Institutiones philosophicæ*, 5 vol. in-12, edit. quarta. Lugd., 1733. Pars prima, physic. Sect. 1, cap. 1.—Quid de corporis physici sentiant natura philosophi.

(2) Voir le chap. sur Bossuet.

tuellement publiées dans ses *Pensées sur Descartes* (1), non qu'il en approuve la doctrine, mais parce qu'elle est, dit-il, désormais sans danger, étant déjà divulguée en plus de vingt ouvrages de théologie ou de philosophie. Cependant on voit qu'il y incline, avec une naïveté qui rappelle celle de Clerselier et de Desgabets, par l'indulgence avec laquelle il la traite et les espérances qu'il en conçoit. C'est, dit-il, un système plus hardi et plus complet que la première explication pour faire disparaître les difficultés de la transsubstantiation, quoique reçu moins favorablement par les catholiques. Mais il le croit susceptible de modifications et de perfectionnements qui le rendent avantageux à la foi. Déjà un de ces perfectionnements lui semble avoir été introduit par le géomètre Varignon, grand ami de Malebranche.

Quoi qu'il en soit, voici la substance de l'explication de Descartes. Le mot de corps est équivoque, tantôt on lui fait signifier une quantité déterminée de matière, et tantôt seulement la portion de matière animée par l'âme d'un homme. C'est en ce second sens qu'il faut le prendre dans le sacrement de l'Eucharistie. Quelles que soient la quantité, la qualité ou la figure de la matière, pourvu qu'elle soit unie à la même âme, nous la tenons pour le corps du même homme. Ce point établi, dans l'assimilation des aliments du corps de l'homme par la nutrition, Descartes croit voir l'exemple d'une transsubstantiation sans miracle. Les particules de pain et de vin que nous mangeons se dissolvent dans l'estomac, circulent dans le sang, deviennent partie de notre corps et se transsubstantient naturellement. Cependant, si nous avions la vue assez subtile, nous les verrions dans le sang, les mêmes qu'elles étaient avant et nous pourrions les nommer telles, si ce n'est

(1) *Pensées de Descartes sur la religion et la morale*. Paris, 1811, in-8.

par rapport à l'union qu'elles ont avec l'âme. Or, de même peut-on penser que tout le miracle de la transsubstantiation consiste, en ce qu'au lieu que les parties du pain et du vin auraient dû se mêler avec le sang de Jésus-Christ pour qu'elles s'unissent naturellement avec son âme et deviennent son corps, cela se fait par la seule vertu des paroles de la consécration; et qu'au lieu que l'âme de Jésus-Christ ne pourrait naturellement demeurer jointe à chacune de ces parties, à moins qu'elles ne fussent assemblées, de manière à former tous les organes nécessaires à la vie, elle demeure jointe à chacune d'elles quand on les sépare. On trouve une exposition parfaitement claire de l'hypothèse de Descartes, attribuée à Malebranche, dans un recueil de pièces sur cette question imprimé à Genève par le ministre Vernet (1).

Je pense qu'on sera bien aise de retrouver ici le texte de ces deux lettres qui ne figurent encore dans aucune édition des œuvres ou des lettres de Descartes. Il en existe diverses copies qui présentent quelques légères variantes; je les reproduis d'après le manuscrit de la Bibliothèque impériale. Voici la première :

Votre lettre du 22 octobre ne m'a été rendue que depuis huit jours, et ce qui est cause que je n'ai pu vous témoigner plus tôt combien je me ressens votre obligé, non pas de ce que vous avez pris la peine de lire et d'examiner mes *Méditations*, car n'ayant point été auparavant connu de vous, je veux croire que ç'aura été la matière seule qui vous y a invité, ni aussi de ce que vous les avez digérées de la façon que vous avez fait : car je ne suis pas si

(1) *Pièces fugitives sur l'Eucharistie*, in-8. Genève, 1730. « Il y a lieu, dit l'éditeur, de croire que cette pièce est de Malebranche ; Clerselier la communiqua à un curieux en 1678 en passant par Caen. » Nous ne sommes pas en mesure de décider si cette pièce est en effet de Malebranche. Il n'y a d'ailleurs rien à y remarquer, sinon une expression très-nette et très-précise du sentiment de Descartes.

vain que de penser que vous l'ayez fait à mon sujet, et j'ai assez bonne opinion de mes raisonnements pour croire que vous aurez jugé qu'ils méritaient d'être rendus intelligibles à plusieurs; à quoi la nouvelle forme que vous leur avez donnée peut beaucoup servir; mais de ce qu'en les expliquant, vous avez eu soin de les faire paraître dans toute leur force, et d'interpréter à mon avantage plusieurs choses qui auraient pu être perverties ou dissimulées par d'autres, c'est en quoi je reconnais particulièrement votre franchise et vois que vous m'avez voulu favoriser. Je n'ai trouvé pas un mot dans l'écrit qu'il vous a plu de me communiquer auquel je ne souscrive entièrement; et bien qu'il y ait plusieurs pensées qui ne sont point en mes *Méditations*, ou du moins qui n'y sont pas déduites en même sorte, il n'y en a toutefois aucune que je ne voulusse bien avoir pour mienne. Aussi n'a-ce pas été de ceux qui ont examiné mes écrits comme vous que j'ai parlé dans le *Discours de la Méthode*, quand j'ai dit que je ne reconnaissais pas les pensées qu'ils m'attribuaient, mais seulement de ceux qui les avaient recueillies de mes discours, étant en conversation familière. Quant à l'occasion du Saint-Sacrement, je parle de la superficie qui est moyenne entre deux corps, à savoir entre le pain (ou bien le corps de Jésus-Christ après la transsubstantiation) et l'air qui l'environne, par ce mot de superficie je n'entends point quelque substance ou nature réelle, qui puisse être détruite par la toute-puissance de Dieu; mais seulement un mode ou une façon d'être, laquelle ne peut être changée sans le changement de ce en quoi ou par quoi elle existe; comme il implique contradiction que la figure carrée d'un morceau de cire lui soit ôtée, et que néanmoins aucune des parties de cette cire ne change pas. Or, cette superficie moyenne entre l'air et le pain ne diffère pas réellement de la superficie du pain, ni aussi de celle de l'air qui touche le pain, mais ces trois superficies ne sont en effet qu'une même chose, et diffèrent seulement au regard de notre pensée; c'est à savoir, quand nous la nommons la superficie du pain, nous entendons que bien que l'air qui environne ce pain soit changé, elle demeure toujours *eadem numero*, pendant que le pain ne change point, mais que s'il change, elle change aussi; et quand nous la nommons la

superficie de l'air qui environne le pain, nous entendons qu'elle change avec l'air et non avec le pain. Enfin quand nous la nommons la superficie moyenne entre l'air et le pain, nous entendons qu'elle ne change ni avec l'un ni avec l'autre, mais seulement avec la figure des dimensions qui sépare l'un de l'autre ; si bien qu'en ce sens-là, c'est par cette seule figure qu'elle existe ; car le corps de Jésus-Christ étant mis en la place du pain, et venant d'autre air en la place de celui qui environnait ce pain, la superficie qui est entre cet air et le corps de Jésus-Christ demeure *eadem numero* qui était auparavant entre d'autre air et le pain, parce qu'elle ne prend pas son identité numérique de l'identité des corps dans lesquels elle existe, mais seulement de l'identité ou ressemblance des dimensions ; comme nous pouvons dire que la Loire est la même rivière qui était, il y a dix ans, bien que ce ne soit plus la même eau, et peut-être aussi qu'il n'y ait plus aucune partie de la même terre qui environne cette eau. Pour la façon dont on peut concevoir que le corps de Jésus-Christ est au Saint-Sacrement, je crois que ce n'est pas à moi à l'expliquer, après avoir appris du Concile de Trente qu'il y est, *ea existendi ratione quam verbis exprimere vix possumus* ; lesquels mots j'ai cités à dessein à la fin de ma réponse aux quatrièmes objections, afin de m'exempter d'en dire davantage. Et aussi, parce que n'étant point théologien de profession, j'avais peur que les choses que j'en pourrais écrire, fussent moins bien reçues de moi que d'un autre. Toutefois, puisque le Concile ne détermine pas que *verbis exprimere non possumus*, mais seulement que *vix possumus*, je me hasarderai ici de vous dire en confidence une façon qui me semble assez commode et très-utile pour éviter la calomnie des hérétiques qui nous objectent que nous croyons en cela une chose qui est entièrement incompréhensible, et qui implique contradiction ; mais c'est, s'il vous plaît, à condition que, si vous la communiquez à d'autres, ce sera sans m'en attribuer l'invention, et même que vous ne la communiquerez à personne, si vous jugez qu'elle ne soit pas entièrement conforme à ce qui a été déterminé par l'Église. 1° Je considère ce que c'est que le corps d'un homme, et je trouve que ce mot de corps est fort équivoque, car quand nous parlons d'un

corps en général, nous entendons une partie déterminée de la nature, et ensemble de la quantité dont l'univers est composé, en sorte qu'on ne saurait ôter tant soit peu de cette quantité que nous ne jugions incontinent que le corps est moindre et qu'il n'est plus entier; ni changer aucune particule de cette matière, que nous ne pensions que le corps n'est plus par après totalement le même ou *idem numero*. Mais quand nous parlons du corps d'un homme, nous n'entendons point une partie déterminée de matière, ni qui ait une grandeur déterminée, mais nous entendons seulement la matière qui est ensemble unie avec l'âme de cet homme, en sorte que bien que cette matière change et sa quantité augmente ou diminue, nous croyons toujours que c'est le même corps *idem numero*, pendant qu'il demeure joint et uni substantiellement à la même âme, et nous croyons que ce corps est tout entier, pendant qu'il a en soi toutes les dispositions requises pour conserver cette union; car il n'y a personne qui ne croie que nous avons le même corps que nous avons eu dès notre enfance, bien que leur quantité soit de beaucoup augmentée, et que, selon l'opinion commune des médecins, et sans doute, selon la vérité, il n'y ait plus en eux aucune partie de la matière qui y était alors, et même qu'ils n'aient plus la même figure, en sorte qu'ils ne sont *eadem numero* qu'à cause qu'ils sont informés de la même âme. Pour moi qui ai examiné la circulation du sang, et qui crois que la nutrition ne se fait que par une continuelle expulsion des particules de notre corps qui sont chassées de leur place par d'autres qui y entrent, je ne pense pas qu'il y ait aucune particule de nos membres qui demeure la même *numero* un seul moment; encore que notre corps en tant que corps humain soit toujours le même *numero* pendant qu'il est uni avec la même âme; et même en ce sens, il est indivisible; car si l'on coupe un bras ou une jambe à un homme, nous pensons bien que son corps est divisé en prenant le mot de corps en la première signification, mais non en le prenant en la seconde; et nous ne pensons pas que celui qui a un bras ou une jambe coupée soit moins homme qu'un autre. Enfin quelque matière que ce soit, et de quelque quantité ou figure qu'elle puisse être, pourvu qu'elle soit unie avec la même âme raisonnable, nous la prenons toujours

pour le corps du même homme, et pour son corps tout entier, si elle n'a pas besoin d'être accompagnée d'autre matière pour demeurer jointe à cette âme. De plus, je considère que lorsque nous mangeons du pain et buvons du vin, les petites parties de ce pain et ce vin se dissolvant dans notre estomac, coulent incontinent de là dans nos veines, et par cela seul qu'elles s'y mêlent avec le sang, elles se transsubstantient naturellement et deviennent parties de notre corps, bien que si nous avions la vue assez subtile pour les distinguer d'avec les autres particules du sang, nous verrions qu'elles sont encore les mêmes *numero* qui composaient auparavant le pain et le vin; en sorte que si nous n'avions point de garde à l'union qu'elles ont avec l'âme, nous les pourrions nommer pain et vin comme devant. Or, cette transsubstantiation se fait sans miracle. Mais, à son exemple, je ne vois point de difficulté à penser que tout le miracle de la transsubstantiation, qui se fait au Saint-Sacrement, consiste en ce qu'au lieu que les particules du pain et du vin auraient dû se mêler avec le sang de Jésus-Christ et s'y disposer en certaines façons particulières, afin que son âme ne les informât naturellement, elle les informe sans cela par la force des paroles de la consécration; et au lieu que cette âme de Jésus-Christ ne pourrait demeurer naturellement jointe avec chacune de ces particules de pain et de vin, si ce n'est qu'elles fussent assemblées avec plusieurs autres qui composassent tous les organes du corps humain nécessaires à la vie, elle demeure jointe surnaturellement à chacune d'elles, encore qu'on les sépare. De cette façon, il est aisé à entendre comment le corps de Jésus-Christ n'est qu'une fois en toute l'hostie quand elle n'est point divisée; et néanmoins qu'il est tout entier en chacune de ses parties quand elle l'est; parce que toute la matière tant grande ou petite qu'elle soit, qui est ensemble informée de la même âme humaine, est prise pour un corps humain tout entier. Cette explication choquera sans doute d'abord ceux qui sont accoutumés à croire qu'afin que le corps de Jésus-Christ soit en l'Eucharistie, il faut que tous ses membres y soient avec la même quantité et figure, et la même matière *numero* dont ils ont été composés quand il est monté au ciel. Mais ils se délivreront aisément de ces difficultés, s'ils consi-

dèrent qu'il n'y a rien de cela qui soit déterminé par l'Église, et que tous les membres extérieurs et leur quantité et matière, ne sont point nécessaires à l'intégrité du corps humain, et ne sont en rien utiles et convenables à ce sacrement, où l'âme de Jésus-Christ informe la matière de l'Eucharistie, afin d'être reçue par les hommes et de s'unir plus étroitement à eux ; et même cela ne diminue en rien la vénération de ce sacrement. Et enfin, l'on doit considérer qu'il est impossible et qu'il semble manifestement impliquer contradiction que ses membres y soient ; car ce que nous nommons, par exemple, le bras ou la main d'un homme, est ce qui en a la figure extérieure, et la grandeur et l'usage, en sorte que quoi que ce soit que l'on puisse imaginer en l'hostie, pour la main ou le bras de Jésus-Christ, c'est faire outrage à tous les dictionnaires, et changer entièrement l'usage des mots que de le nommer bras ou main, puisqu'il n'en a ni l'extension, ni la figure, ni l'usage. Je vous aurai obligation si vous m'apprenez votre sentiment touchant cette explication ; et je souhaiterais bien aussi d'avoir celui du Révérend Père Vatier : mais le temps ne me permet pas de lui écrire.

Voici maintenant la seconde lettre au P. Mesland, où Descartes répond à quelques difficultés proposées et à l'adieu pour jamais que le P. Mesland lui adresse en partant pour les Missions :

J'ai lu avec beaucoup d'émotion l'adieu pour jamais que vous avez pris la peine de m'écrire ; et il m'aurait touché davantage si je n'étais ici en un pays où je vois tous les jours plusieurs personnes qui sont revenues des antipodes. Ces exemples si ordinaires m'empêchent de perdre entièrement l'espérance de vous revoir quelque jour en Europe ; et encore que votre dessein de convertir les sauvages soit très-généreux et très-saint, toutefois, parce que je me persuade que pour l'exécuter on a seulement besoin de zèle et de patience, et non pas de beaucoup d'esprit ou de

en tant qu'unis à une même âme (1), afin d'éviter le reproche, encouru par l'hypothèse de Descartes, de faire du corps de Jésus-Christ un corps de pain et non une vraie chair douée d'organes. Tel est le perfectionnement auquel applaudit l'abbé Emery, et qui lui en fait espérer d'autres encore. De toutes parts on vit, parmi les cartésiens, se produire des essais de philosophie eucharistique. Quelques-uns poussèrent l'aveuglement jusqu'à prétendre en donner, d'après Descartes, une démonstration géométrique (2). Ils n'écoutent pas les conseils de cartésiens plus graves et plus sensés, tels que Régis, Arnauld, Nicole, Bossuet qui protestent contre ces dangereuses nouveautés et gémissent du préjudice qu'elles portent à la philosophie de Descartes (3). Mais plus ils s'engagent dans cette voie, et plus ils donnent des armes à leurs adversaires, et plus ils provoquent les objections et les accusations des théologiens, loin de les mettre de leur parti. Le grand grief théologique contre l'explication au P. Mesland, c'est qu'elle laissait subsister la substance du pain et du vin, en la faisant seulement animer par l'âme de Jésus-Christ, sans qu'ils fussent changés au vrai corps de Jésus-Christ. A la première explication de Descartes, on avait objecté que ce n'était pas le pain qui se changeait au corps de Jésus-Christ,

(1) *Démonstration de la possibilité de la présence du corps de Jésus-Christ dans l'Eucharistie conformément au sentiment des catholiques.* On trouve cette pièce dans les *Pièces fugitives sur l'Eucharistie.*

(2) *Breve opusculum quo geometrice demonstratur possibilitas præsentiæ corporis Christi.* Il fut réfuté par M. David, ecclésiastique du diocèse de Bayeux. Paris, 1729, in-12.

(3) Voltaire, dans le *Philosophe ignorant*, se moque de ces explications cartésiennes de l'Eucharistie. « Celui-là prétend me faire toucher au doigt la transsubstantiation, en me montrant par les lois du mouvement comment un accident peut exister sans sujet, et comment un corps peut être en deux endroits à la fois. Je me bouche les oreilles et je passe plus vite encore. »

mais son corps en pain, à la seconde on objecta que c'était le pain qui devenait le corps de Jésus-Christ, sans aucun changement réel et physique, et par le seul fait de l'union avec Jésus-Christ.

Bossuet prit la plume pour combattre ces singulières applications du cartésianisme à la théologie, dans l'intérêt non seulement de l'orthodoxie, mais aussi de Descartes et de sa philosophie bien entendue. Il ne veut pas qu'une philosophie, qui lui est chère et dont il attend les plus grands avantages pour la religion, porte la peine des témérités de quelques esprits brouillons. Il contesterait volontiers l'authenticité des Lettres au P. Mesland, du moins déclare-t-il tenir pour suspect tout ce que Descartes n'a pas lui-même publié. En faveur de Descartes, il fait remarquer que cette seconde explication ne cadre pas avec la première, la seule qu'il ait avouée, précisément en ce point essentiel qu'elle laisse subsister la substance du pain et du vin qu'il s'applique à exclure dans sa réponse à Arnauld, et enfin sans lui-même mettre en avant aucune de ces explications qu'il condamne, il se contente de montrer que la doctrine de Descartes sur la matière est susceptible d'un sens qui ne la rend ni plus ni moins compatible que toute autre doctrine philosophique avec les décisions du concile de Trente (1).

Après Bossuet citons l'abbé Duguet, qui, dans un traité théologique plein de force et de bon sens, a combattu ces explications cartésiennes fort goûtées dans l'Oratoire (2). Il conjure ses frères de l'Oratoire de se mettre en garde contre une philosophie curieuse et indocile, qui n'est propre qu'à faire perdre la foi, en prétendant tout expliquer, même

(1) Voir le chapitre sur Bossuet.

(2) *Dissertations théologiques et dogmatiques*. Paris, 1727, in-12.—Voir la seconde dissertation sur l'Eucharistie.

...s mystères. Son objection fondamentale contre les nouveaux systèmes est la même que celle de Bossuet ; en tous il découvre ce défaut essentiel de ne pas conserver la vérité du corps unique de Jésus-Christ crucifié et immolé pour nous. « Il y a, dit-il, une barrière insurmontable contre les nouveaux systèmes, c'est que la chair de Jésus-Christ dans l'Eucharistie est la même qui est née de la Vierge, immolée sur la croix, etc. Ainsi se terminent ces malheureuses recherches et ces funestes conciliations de nos redoutables mystères avec une raison que Dieu ne nous a pas donnée pour cet usage. On pose pour fondement de ces recherches et de ces conciliations l'idée naturelle qu'on a de l'étendue et de l'essence de la matière, sans se souvenir que nos idées naturelles ne nous représentent pas tout ce qui est possible à Dieu, et qu'elles sont seulement les premiers fondements d'une raison limitée. »

Par la force de ces objections théologiques, on voit avec quelle imprudence les cartésiens, dans cette polémique, s'exposaient aux coups les plus redoutables de leurs adversaires et allaient, pour ainsi dire, au devant même de la terrible accusation contre laquelle ils voulaient se défendre. Incompatibilité avec l'Eucharistie, conformité avec les sentiments de Luther et de Calvin, voilà l'anathème sous lequel les cartésiens ont failli succomber. Tous leurs plus violents adversaires se précipitent par cette brèche, et, dans une foule de libelles, réclament de l'autorité civile et ecclésiastique l'interdiction du cartésianisme au nom de la foi menacée. A leur tête est le P. Valois. Son livre intitulé : *Les sentiments de Descartes opposés à ceux de l'Église et conformes à ceux de Calvin*, en résume et en provoque une foule d'autres de même nature (1). On peut voir dans le *Recueil de pièces*

(1) *La Philosophie de M. Descartes contraire à la foi catholique*, in-12.

*curieuses pour servir à l'histoire du cartésianisme*, publié par Bayle, l'émotion causée par le livre du P. Valois (1). Les cartésiens effrayés redoublent leurs protestations de foi, de piété et de soumission au concile de Trente.

Pour écarter de la philosophie nouvelle tout soupçon d'impiété, on relève ou on imagine une foule de circonstances édifiantes dans la vie et la mort de Descartes. On lui attribue même des conversions, et quelles conversions ? Celle d'une reine, celle de Christine de Suède. Des cartésiens obtinrent même de cette illustre convertie, qui sans doute ne dut pas prendre la chose bien au sérieux, qu'elle leur délivrât un certificat attestant qu'après Dieu, Descartes était l'auteur de sa conversion au catholicisme. Comment accuser Descartes de conformité avec Luther et Calvin, en présence de ce royal témoignage et de cette glorieuse conversion ? Voici ce certificat dont les cartésiens firent grand bruit et qu'ils placèrent dans la plupart de leurs apologies et de leurs préfaces : « Nous, etc., certifions que le sieur Descartes a beaucoup contribué à notre glorieuse

Paris, 1682. —L'auteur anonyme donne ce livre comme le complément de celui du P. Valois.

(1) Ce recueil est presque tout entier composé de pièces relatives à ce grand débat sur l'Eucharistie et au livre du P. Valois ; on y trouve une défense de Bernier au nom de la philosophie de Gassendi, une défense de Descartes et de Malebranche par un de leurs disciples. Malebranche lui-même a répondu au P. Valois à la fin de sa 2e édition du *Traité de la nature et de la grâce*. On voit aussi dans ce recueil de Bayle de quelle façon les calvinistes intervenaient dans le débat. Une foule de thèses, de dissertations, d'ouvrages en sens contraire ont été publiés sur cette question · *De irritis conatibus Cartesii aliorumque ad conciliandam cum philosophia transsubstantiationem*, tel est le titre d'une thèse soutenue à Altorf en 1723. Je citerai encore *Apologie de Charles Lafont pour la philosophie nouvelle sous forme de lettre*. Lyon, 1673, et *la Présence réelle de l'homme en plusieurs lieux démontrée possible*, par l'abbé de Lignac.

conversion, et que la Providence s'est servi de lui et de notre illustre ami, le sieur Chanut, pour nous en donner les premières lumières, en sorte que sa grâce et sa miséricorde achevèrent ensuite de nous faire embrasser les vérités de la religion catholique, apostolique et romaine, que le sieur Descartes a toujours constamment professée, et dans laquelle il est mort avec toutes les marques de la vraie piété que notre religion exige de ceux qui la professent. En foi de quoi nous avons signé les présentes et y avons fait apposer notre sceau royal. »

D'un autre côté, les réformés de France et de Hollande travaillaient, non sans succès, à envenimer la querelle, et cherchaient à en tirer parti contre le Concile de Trente et la foi catholique. Wittichius, Claude, Jurieu, Bayle, la plupart des ministres ne manquaient pas de donner raison à Descartes touchant l'essence de la matière, mais aussi en même temps à ses adversaires touchant l'incompatibilité de sa doctrine avec le Concile de Trente. Ils proclament les cartésiens vainqueurs comme philosophes, mais vaincus comme catholiques. Il est clair, dit Bayle, par Descartes, que l'étendue est l'essence de la matière, et il n'est pas moins clair, par le P. Valois, que cette doctrine est incompatible avec la doctrine catholique; donc il est clair que le Concile de Trente a décidé une fausseté quand il a parlé de l'essence réelle (1).» Jurieu, fort de cette incompatibilité vraie ou prétendue, élève des doutes sur la foi des théologiens de Port-Royal attachés à Descartes.

Ces malheureux essais de philosophie eucharistique, d'après les principes de Descartes, attirèrent sur leurs auteurs et sur l'école tout entière de fâcheuses disgrâces, et fournirent le principal prétexte d'une véritable persécution contre

(1) Préface du *Recueil des pièces curieuses pour servir à l'histoire du cartésianisme*.

le cartésianisme. Desgabets, Le Gallois, Cally, Maignan, d'autres encore, furent frappés de censure et soumis à des rétractations. Quoiqu'il se fût borné à développer la première explication de Descartes, Rohault fut inquiété sur son lit de mort, et contraint à faire publiquement une profession de foi catholique. Aussi, au premier rang des propositions cartésiennes condamnées, nous verrons toujours figurer celle de l'étendue essentielle, tandis que, par opposition, les accidents absolus semblent devenir le palladium de la foi.

Si l'on ne connaissait ce débat eucharistique, il serait difficile de comprendre l'importance et la vivacité que prend tout à coup cette question, en apparence inoffensive, de l'essence de la matière. Les théologiens durent s'alarmer de nouveautés dangereuses pour la foi et surtout de cette prétention de faire passer tous les mystères par le crible des principes de la philosophie de Descartes. L'état, de concert avec les théologiens, s'alarma aussi de cet esprit d'innovation et de libre examen qui se répandait à la suite du cartésianisme. De là une persécution qui fit un certain nombre de confesseurs, sinon de martyrs, de Descartes et de Malebranche. Mais, avant d'en raconter les principaux incidents, concluons l'histoire de ces débats, dans lesquels le cartésianisme a si malheureusement dépensé tant d'efforts et de subtilités d'esprit, par ces paroles de Sénèque : « Quid boni est nodos operose solvere in quos licuit non descendere (1) ? »

(1) Senec., *de Beneficiis*, lib, 5, cap. 12.

## CHAPITRE XXII.

**Persécution du cartésianisme en France. — Décret de la congrégation de l'Index. — Réflexions d'Arnauld sur ce décret. — Défense de la cour de prononcer l'oraison funèbre de Descartes. — Ordre verbal du roi déclaré en 1671 à l'Université par l'archevêque de Paris. — Le Parlement sollicité de renouveler contre le cartésianisme l'arrêt de 1624. — Arrêt burlesque de Boileau. — Mémoire d'Arnauld en faveur de la liberté philosophique. — Descartes interdit dans les universités de province comme dans celle de Paris. — Université d'Angers. — Lettre du roi au recteur. — Appel au parlement de Paris du supérieur du collége de l'Oratoire. — Arrêt du conseil du roi qui casse l'arrêt du parlement. — Résistance et exil de Bernard Lami. — Université de Caen. — Curés et professeurs cartésiens exilés. — Censures des ordres religieux. — Bénédictins. — Congrégation de Sainte-Geneviève. — Formulaire théologique et philosophique imposé à l'Oratoire par les jésuites. — Le P. Quesnel et les Oratoriens de Mons. — Renouvellement à diverses époques, dans l'Université de Paris, des avertissements contre les doctrines nouvelles. — Dénonciation du P. Valois à l'assemblée du clergé. — *Censure* de Huet. — Conférences cartésiennes interdites. — Alarmes des cartésiens. — Impuissance de cette persécution.**

Le premier coup porté contre la philosophie de Descartes partit de Rome. Vingt-trois ans après la publication du *Discours de la Méthode*, treize ans après la mort de Descartes, et lorsque déjà tous ses ouvrages étaient depuis longtemps

répandus dans toutes les parties de l'Europe, la congrégation de l'Index s'avise du poison caché qu'ils contiennent et les condamne avec la formule adoucie du *donec corrigantur* (1). A en croire Baillet, la congrégation ne se serait pas avisée de cette condamnation, et n'aurait pas plus touché à ses écrits après sa mort que pendant sa vie, sans les intrigues d'un auteur particulier qui sut adroitement faire glisser ses ouvrages dans leur Index (2). Le nom de cet auteur particulier, Arnauld nous le donne, c'était un Jésuite, le Père Fabry. Il est impossible d'attaquer plus vivement qu'Arnauld lui-même ce malheureux décret, et de relever avec plus de bon sens et d'ironie les contradictions de la congrégation de l'Index. Il ne s'étonne pas, écrit-il à M. du Vaucel (3), de ce qu'on lui mande de Naples, que de jeunes fous sont devenus athées par

(1) Voici le texte même de cette condamnation : « Sacræ Indicis congregationis decreto damnati, prohibiti, ac respective suspensi fuerunt infra scripti libri, ubicumque et quocumque idiomate impressi imprimendive. — Nemo cujuscumque gradus et conditionis eos in posterum vel imprimat, vel legat, vel retineat. Si quis interim habuerit inquisitoribus, seu locorum ordinariis, a præsentis decreti notitia tradat, sub pœnis in Indice librorum prohibitorum contentis : libri sunt, Renati Descartes opera sequentia donec corrigantur : *De prima philosophia in qua Dei existentia*, etc. — *Notæ in programma quoddam sub finem anni* 1654 *in Belgio editum cum hoc titulo : Explicatio mentis humanæ sive de anima rationali, ubi explicatur quid sit et esse possit.* — *Epistola ad Petrum Dinet, societatis Jesu.* — *Epistola ad celeberrimum virum Gisbertum Voetium.* — *Passiones animæ.* — *Ejusdemque auctoris opera philosophica.* — In quorum fidem manu et sigillo Eminent. et Reverend. DD. Cardinalis Ginetti episcopi sabinensis, supradictæ congregationis præfecti, præsens decretum signatum et munitum fuit. Datum Romæ in palatio apostolico quirinali, die 20 novembris 1663. » Les censeurs romains firent mieux encore en 1722 et mirent à l'index, sans le *donec corrigantur*, une édition des *Méditations* de Descartes, d'Amsterdam, 1709.

(2) Baillet, tome 2, p. 529.

(3) Lettre 860, tome 3, p. 396 des OEuvres complètes.

la lecture des œuvres de Gassendi, qui a employé tout ce qu'il avait d'esprit à détruire ce que Descartes avait trouvé de plus fort pour prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. « N'y a-t-il pas de quoi admirer cependant le grand jugement de Messieurs les inquisiteurs de Rome et le grand service qu'ils rendent à l'Église par leurs prohibitions? Ils ont laissé toute liberté à ces jeunes gens de lire l'auteur qui détruit, autant qu'il peut, les preuves les plus solides de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme (car il n'y a aucun des ouvrages de M. Gassendi qui soit dans l'Index), mais il ne leur a pas été permis de lire celui qui les aurait persuadés de ces vérités, pour peu qu'ils eussent l'esprit bien fait. » Dans cette lettre il signale encore la même contradiction à propos du placard de Regius, qui soutient que l'âme n'est qu'une modification de la substance corporelle, et de la réfutation de Descartes. « Qu'ont fait nos censeurs romains? Ils n'ont rien dit du placard, et ils en ont mis la réfutation dans l'Index, c'est-à-dire, qu'ils ont permis qu'on avalât le poison et défendu qu'on prît l'antidote. Il est vrai que c'est *donec corrigantur*. Mais cela ne se pouvant point faire, parce qu'ils ne disent pas ce qu'il faut corriger, c'est la même chose que si un livre était défendu absolument. »

Les décrets de Messieurs les inquisiteurs de Rome n'avaient pas force de loi en France; néanmoins, ils contribuèrent à y rendre suspecte la philosophie de Descartes, et furent comme le signal des défenses et des censures qui s'y succédèrent sans interruption, presque jusqu'à la fin du siècle, de la part du conseil du roi, de l'archevêque de Paris, des universités et de la plupart des ordres religieux. Je me borne à rappeler que, cette même année, le nonce de Bruxelles dénonça le cartésianisme à l'université de Louvain. L'interdiction tout à coup survenue de la part de la cour, au milieu même de la pompe funèbre de Sainte-Geneviève, de prononcer l'éloge de Descartes,

fut la première marque publique de défiance contre la philosophie nouvelle. A cette même époque, tous les candidats aux chaires de philosophie étaient obligés de faire leurs preuves contre la prétendue nouvelle philosophie et de s'escrimer contre Descartes (1), ce qui n'empêche pas que sa philosophie ne s'introduise dans l'Université. La preuve en est dans cet ordre verbal du roi, qui lui est déclaré en 1671 par l'archevêque de Paris, François de Harlay : « Le roi ayant appris que certaines opinions que la Faculté de théologie avait censurées autrefois et que le parlement avait défendu d'enseigner ni de publier, se répandent présentement, non seulement dans l'Université, mais aussi dans le reste de cette ville et dans quelques autres du royaume, soit par des étrangers, soit par des gens du dedans, voulant empêcher le cours de cette opinion qui pourrait porter quelques confusions dans l'explication de nos mystères, poussé de son zèle et de sa piété ordinaire, il m'a commandé de vous dire ses intentions. Le roi vous exhorte, Messieurs, de faire en sorte que l'on n'enseigne point dans les Universités d'autre doctrine que celle qui est portée par les règlements et les statuts de l'Université, et que l'on n'en mette rien dans les thèses, et laisse à votre prudence et à votre sage conduite de prendre les voies nécessaires pour cela (2). »

(1) La chaire de philosophie du collége royal étant devenue vacante en 1669, voici les sujets donnés à traiter oralement à quatre candidats admis à la disputer : *De immortalitate, de motu, de præstantia philosophiæ peripateticæ*, et enfin contre la prétendue nouvelle philosophie de M. Descartes, *qui dictus est magis indulsisse novitati quam veritati.* (Guy Patin, *Lettres*, Paris, 21 octobre 1669).

(2) J'extrais ce texte et la plupart des autres censures de la philosophie de Descartes d'un petit in-12 (Paris, 1705) intitulé : *Quædam recentiorum philosophorum ac præsertim Cartesii propositiones damnatæ et prohibitæ.* La plupart de ces faits ont été déjà signalés dans l'intéressant Mémoire de M. Cousin sur la persécution du cartésianisme.

Toutes les Facultés, la Faculté de théologie en tête, s'empressent d'obéir et de protester de leur zèle pour la prohibition des opinions nouvelles. La Faculté de médecine ne se montre pas moins zélée que celle de théologie, et, consultée en 1673 par l'Académie de médecine de Reims sur la question de savoir si on devait discuter une thèse empreinte de cartésianisme, elle fait cette réponse consignée dans ses actes, qu'il ne faut pas en souffrir la discussion et qu'il faut se soumettre respectueusement à l'arrêt du roi (1).

Non contents de cet ordre verbal, les adversaires du cartésianisme veulent faire renouveler, par le parlement, l'arrêt de 1624, dont il a déjà été question dans cette histoire, ou en provoquer un nouveau, portant interdiction absolue contre les opinions cartésiennes, sous les peines les plus graves, dans toute l'étendue du royaume. L'Université préparait déjà sa requête au parlement, afin d'interdire Descartes et de maintenir Aristote; et le premier président, Lamoignon, s'entretenant familièrement avec Boileau, avait même dit qu'il ne pourrait se dispenser de rendre un arrêt conforme à la requête de l'Université. Là-dessus Boileau, en compagnie de Bernier et de Racine, imagine de parodier à l'avance ce ridicule arrêt dans un arrêt burlesque qui fut mis sous les yeux de Lamoignon. Cette spirituelle satire était dirigée, non seulement contre les philosophes, mais aussi contre les médecins scholastiques qui ne voulaient entendre parler ni du quinquina, ni de la circulation du sang, contre tous les aveugles et fanatiques adversaires des opinions nouvelles. L'arrêt est donné en faveur des maîtres-ès-arts, médecins et professeurs de l'Université pour le maintien de la doctrine d'Aristote (2), et il bannit à perpétuité la raison des écoles de l'Université. Sachons gré à Boileau et à Racine de cette pi-

(1) *Quædam recentiorum*, etc.

(2) *Œuvres de Boileau*, éd. de Saint-Marc, tome III. p. 43.—L'arrêt bur-

quante raillerie en faveur de Descartes et de la raison. D'après une note de Saint-Marc (1), non seulement elle aurait fait rire

lesque et l'histoire de sa composition se trouve aussi dans les *Mémoires sur la vie de Jean Racine*, par son fils. En voici quelques passages : « Vu par la cour la requête présentée par les régents, maîtres-ès-arts, docteurs et professeurs de l'Université, tant en leur nom que comme tuteurs et défenseurs de la doctrine de maître Aristote, ancien professeur royal en grec dans le collége du Lycée, et précepteur du feu roi de querelleuse mémoire, Alexandre dit le Grand, acquéreur de l'Asie, Europe, Afrique et autres lieux, contenant que, depuis quelques années, une inconnue, nommée la Raison, aurait entrepris d'entrer par force dans les écoles de ladite Université, et pour cet effet, à l'aide de certains quidams factieux prenant les surnoms factieux de cartésiens, nouveaux philosophes, circulateurs et gassendistes, gens sans aveu, se serait mise en état d'en expulser Aristote, ancien et paisible possesseur desdites écoles... Voulant assujettir ledit Aristote à subir devant elle l'examen de sa doctrine, ce qui serait directement opposé aux lois, us et coutumes de ladite Université, où ledit Aristote aurait toujours été reconnu pour juge sans appel et non comptable de ses opinions... et, non contente de cela, aurait entrepris de diffamer et de bannir des écoles de philosophie les formalités, matérialités, entités, identités, virtualités, eccéités, pétréités, polycarpéités et autres êtres imaginaires, tous enfants et ayant-cause de défunt maître Jean Scot leur père, ce qui causerait un préjudice notable, et causerait la totale subversion de la philosophie scholastique dont elles sont tout le mystère, et dont elle tire toute sa subsistance, s'il n'y était par la Cour pourvu.... La Cour a maintenu et gardé, maintient et garde Aristote en pleine et paisible possession et jouissance desdites écoles; ordonne qu'il sera toujours suivi et enseigné par les régents, docteurs, maîtres-ès-arts et professeurs en ladite Université, sans que pour cela ils soient obligés de le lire ou de savoir sa langue et ses sentiments; remet les entités, identités, etc., en leur bonne fame... bannit à perpétuité la Raison des écoles de ladite Université, lui fait défense d'y entrer, troubler ni inquiéter ledit Aristote en la possession et jouissance d'icelles, à peine d'être déclarée janséniste et amie des nouveautés.»

La requête de l'Université, qui ne parut point, fut aussi tournée en ridicule par Bernier, à l'imitation de l'arrêt burlesque. Cette requête burlesque se trouve dans le *Ménagiana*, tome 4, p. 271, éd. de 1715.

(1) *Œuvres de Boileau*, tome 3, p. 43.

le président Lamoignon, mais plusieurs fois il aurait avoué à Boileau qu'elle l'avait empêché de rendre un autre arrêt qui aurait fait rire tout le monde. Boileau lui-même, à la fin de son *Discours sur l'Ode*, n'hésite pas à attribuer à l'arrêt burlesque cet effet heureux d'avoir forcé l'Université à supprimer sa requête et prévenu une condamnation du parlement; il cite ces vers d'Horace :

Ridiculum acri
Fortius ac melius magnas plerumque secat res.

Mais il est permis de croire que l'arrêt burlesque n'en eut pas seul tout l'honneur. Il faut faire la part des sympathies que rencontrait, dans le parlement, la philosophie de Descartes, et des excellentes raisons contenues dans un Mémoire qui lui fut adressé, à cette même occasion, avec ce titre : *Plusieurs raisons pour empêcher la censure ou condamnation de la philosophie de Descartes.* Ce qui augmente encore pour nous l'intérêt de ce Mémoire, c'est que nous savons aujourd'hui, grâce à M. Cousin, qu'il est en effet d'Arnauld, dont à l'avance il paraissait digne par la force du style et des pensées (1). Il traite d'abord ceux qui sollicitent cet arrêt de personnes peu connues pour être des amis de la paix, et qui cherchent à renouveler les brouilleries. Il serait impossible que cet arrêt n'en produisît pas, quand ce ne serait pas leur dessein, car il ne changera pas d'un coup l'opinion des hommes qui ne se croient obligés de soumettre leur jugement à l'autorité

(1) « Nous avons, dit M. Cousin dans une note, retrouvé ce Mémoire attribué positivement à Arnauld et daté de 1679 dans un manuscrit de la Bibliothèque royale. » (*Fragments de philosophie cartésienne*, séance d'une société cartésienne.)

qu'en matière de foi. L'histoire prouve que, par aucune loi, on ne peut contraindre les hommes à adopter telle philosophie plutôt que telle autre et que, quand on le tente, on ne fait que commettre l'autorité de l'Église et des magistrats. Arnauld en donne comme preuve tout le livre curieux de de Launoy, *De varia Aristotelis fortuna*, l'édit qui paraît aujourd'hui si ridicule de Louis XI contre les nominaux, et enfin ce fameux édit, de 1624, interdisant, à peine de vie, les opinions nouvelles, lequel n'empêcha pas Gassendi de publier la même année ses *Exercitationes adversus Aristoteleos*. Ce qu'on prétend faire aujourd'hui ne peut qu'être préjudiciable à la religion, en donnant à penser qu'une doctrine très-répandue parmi les catholiques ruine l'Eucharistie. Sera-ce donc une raison de ne pas la condamner, si, en effet, elle ne s'accorde pas avec la foi ? Mais autant, suivant Arnauld, en pourra-t-on dire de toute philosophie, parce que, dans les bornes de la raison, toute philosophie présentera toujours des difficultés qui sembleront choquer la foi des mystères. Aristote, pas plus que Descartes, ne peut se concilier avec la foi qu'autant qu'on ne s'arrête pas à ces difficultés, et qu'on reconnaisse que la raison naturelle ne peut rien faire concevoir de toutes ces choses, lesquelles nous paraîtraient impossibles, si nous ne considérions la puissance infinie de Dieu, qui lui permet de faire ce que notre raison ne saurait comprendre. Hors ce principe, nulle philosophie ne peut s'accorder avec la foi ; avec ce principe, il n'y en a point de raisonnable qu'on n'y puisse accorder. L'arrêt de 1624, qu'il s'agit de renouveler, ne s'applique à la philosophie de Descartes, qu'en tant qu'il oblige à conserver les formes substantielles. Or, les formes substantielles, non spirituelles, sont abandonnées ou combattues même par les partisans de l'ancienne philosophie, tels que le Minime Maignan et les Pères Jésuites Rapin et Fabry. Enfin, la dernière raison et la plus convaincante, c'est qu'il

n'y a nul inconvénient à laisser les choses comme elles sont, depuis tant d'années, et qu'il y en a toujours bien davantage à remuer les sujets de contestations et de disputes, et à donner occasion à ceux qui ne veulent que brouiller.

Mais, quoique le parlement eût fait défaut aux adversaires fanatiques de la philosophie nouvelle, la persécution contre le cartésianisme ne s'étendit pas moins de l'Université de Paris aux Universités des provinces, soit par la transmission directe d'ordres du roi, soit par un empressement spontané à faire preuve de zèle et à imiter l'exemple de celle de Paris. Entre toutes les Universités de province, celle d'Angers s'était signalée par l'enseignement cartésien de quelques-uns de ses professeurs. L'Oratoire avait à Angers un de ses plus importants colléges; c'est là qu'André Martin, auteur d'une *Philosophia christiana*, sous le pseudonyme d'Ambrosius Victor, avait, un des premiers, professé le cartésianisme; c'est là que le professait plus hardiment encore Bernard Lami, qui lui avait succédé dans la même chaire, et enfin le principal Coquery ne montrait pas moins de zèle pour les opinions nouvelles. Voici la lettre du roi adressée en 1675, au recteur de l'université d'Angers : « Nous avons été depuis peu informé que, dans l'université de notre ville d'Angers, on enseignait les opinions et les sentiments de Descartes, et, comme dans la suite, cela pourrait causer à notre royaume quelque désordre, nous vous faisons cette lettre, pour vous mander et ordonner très-expressément, d'empêcher et faire défenses de notre part, aux professeurs de ladite Université, de continuer de faire lesdites leçons en quelque sorte et manière que ce soit, tout ainsi qu'a fait par nos ordres en l'Université de Paris le recteur d'icelle, vous assurant que vous ferez chose qui nous sera d'autant plus agréable de vous conformer à notre intention, qu'elle regarde le bien de notre service et celui du public. N'y faites donc pas

faute, à peine de désobéissance, car tel est notre bon plaisir (1). »

A la réception de cet ordre, toute l'Université se réunit et décide que la lettre sera mise dans ses archives, que tous les principaux de collége, tous les professeurs de philosophie de l'Oratoire, tous les prieurs des monastères seront convoqués pour les faire souscrire aux conclusions de l'Université, que toutes les thèses et tous les cahiers de philosophie seront soumis à la censure d'une commission de députés de l'Université. Le principal du collége d'Anjou, Coquery, seul résiste ; il ose se porter opposant et en appeler au parlement de Paris contre l'arrêt de l'université d'Angers, dont sans doute il déclinait la juridiction. Le parlement, qui n'avait pas voulu rendre contre le cartésianisme l'arrêt de proscription qu'on lui demandait, fit droit à l'appel de ce courageux Oratorien, il cassa l'arrêt de l'université d'Angers et la manda à sa barre. L'opposition de Coquery en faveur de Descartes par devant le parlement de Paris et le succès de cette opposition constituent sans contredit un des plus intéressants épisodes de la persécution du cartésianisme. Mais ce succès ne pouvait être de longue durée ; en condamnant l'université d'Angers, le parlement faisait de l'opposition au roi lui-même, par l'ordre duquel elle avait proscrit Descartes. Aussi, le 2 août 1675, intervient un arrêt du conseil du roi qui met au néant l'opposition de Coquery, casse l'arrêt du parlement, et ordonne de nouveau au recteur d'empêcher qu'il ne soit enseigné aucune opinion fondée sur les principes de Descartes (2). Un arrêt aussi solennel et ex-

(1) *Quædam recentiorum philosophorum ac præsertim Cartesii opiniones damnatæ*, etc.

(2) Cet arrêt est cité par M. Cousin dans son *Mémoire sur la persécution du cartésianisme*. Il est intitulé : Arrêt du Conseil d'état du Roi qui confirme la condamnation du cartésianisme et qui ordonne aux Pères de l'Oratoire

plicite porte pour quelque temps le coup de grâce au cartésianisme dans l'enseignement.

Cependant Bernard Lami continuait à Angers d'enseigner Descartes, sans autre précaution que de dissimuler plus ou moins bien ses opinions sous le nom et la forme de celles d'Aristote, ce qui lui attire une nouvelle injonction, de la part du recteur et des commissaires, de revenir à la philosophie de l'École et de renoncer à sa doctrine, « laquelle nous, recteur et commissaires ci-après nommés, nous condamnons conjointement comme contraire à la déclaration du roi et conforme à la doctrine dudit Descartes (1). » Pour prévenir les conséquences fâcheuses de l'opiniâtreté de Coquery et de Lami pour l'Ordre tout entier, les chefs de l'Oratoire interviennent, ils invitent Coquery à se soumettre et blâment sévèrement la conduite de Lami : « S'il n'y allait, disent-ils, que de son honneur et de son repos, on pourrait prendre patience ; mais

de se soumettre aux conclusions de l'université d'Angers, en conséquence de l'ordre du roi. En voici les conclusions : « Sa Majesté a cassé et casse ensemble tout ce qui s'en est suivi, a déchargé et décharge ledit recteur de ladite université d'Angers et tous autres de l'assignation à eux donnée audit parlement de Paris, en conséquence dudit arrêt ; ce faisant sa dite Majesté a ordonné et ordonne que dans quinzaine du jour de la signification qui sera faite du présent arrêt, tant au supérieur et au principal du collége d'Anjou qu'à tous autres que besoing sera, ils seront tenus de souscrire à ladite conclusion et délibération, pour être exécutée selon sa forme et teneur, dont le recteur de ladite université certifiera sadite Majesté, laquelle lui ordonne d'abondant d'empêcher qu'il ne soit enseigné et soutenu aucunes opinions fondées sur les principes de Descartes et fait très expresses défenses au dit parlement de Paris de passer outre sur ledit appel, etc. — Du 2 août 1675, Versailles. Signé, Daligre. »

(1) Voir la préface de l'ouvrage anonyme, *La philosophie de M. Descartes contraire à la foi catholique*, où sont rapportées les diverses condamnations ou censures dont cette philosophie a été l'objet.

il y va de celui de toute notre congrégation, que nous sommes obligés de conserver selon tout notre pouvoir, et pour y travailler de la bonne manière, nous vous supplions de ne point souffrir qu'il enseigne les opinions de Descartes, quelque explication qu'il prétende y donner...Nous aimons mieux voir sa classe tout-à-fait abandonnée de maître et d'écoliers que de souffrir que toute notre congrégation soit humiliée dans toute la France par l'opiniâtreté et la rébellion d'un particulier (1).» Enfin, dans son propre intérêt et dans celui de la congrégation, pour empêcher les choses d'aller plus loin, ils se décident à le frapper eux-mêmes, ils le suspendent de sa chaire et l'exilent à Saint-Martin-de-Misère en Dauphiné, « sans qu'il puisse être employé à la régence ni à la prédication (2). »

L'université de Caen, qui, selon Bayle, était une des plus florissantes du royaume pour la philosophie, après celle de Paris, se prononce bientôt après, de la même manière que celle d'Angers, contre Descartes. Un décret de la Faculté de théologie, de 1677, interdit l'espérance d'aucun grade dans la Faculté à quiconque est entaché de cartésianisme, et défend à tous ceux qui déjà en font partie de l'enseigner de vive voix ou par écrit, sous peine de perdre leurs priviléges et leurs degrés (3). A Caen, de même qu'à Angers, il y eut aussi, à la suite de ces arrêts, des suspensions, des exils contre ceux qui continuèrent à montrer de l'attachement pour Descartes. Plusieurs professeurs de l'Université, et même des curés de la

(1) *La philosophie de M. Descartes*, etc.

(2) Nous reviendrons sur Bernard Lami dans l'histoire de la philosophie de Malebranche.

(3) Declaramus principia philosophiæ Renati Descartes saniori theologorum doctrinæ contraria nobis videri, et perpetuo decreto statuimus neminem eorum qui illa sustinere aut defendere voluerint, ad ullum hujus sacræ Facultatis gradum esse deinceps admittendum, etc. (*Quædam recentiorum*, etc).

ville, furent exilés ou obligés de se rétracter, poursuivis sous la double accusation de cartésianisme et de jansénisme (1). Nous citerons Cally, ancien recteur de l'Université, professeur d'éloquence, curé d'une des paroisses de la ville, qui fut censuré par l'évêque de Bayeux, obligé à une amende honorable et exilé pour une explication cartésienne de l'Eucharistie (2).

De même que les Universités, la plupart des ordres religieux enseignants, et surtout, les plus suspects de cartésianisme, prononcèrent, pour détourner l'orage, des censures et des interdictions contre la philosophie de Descartes. En 1675 les Pères Bénédictins de la congrégation de Saint-Maur décident que les Pères visiteurs avertiront ceux de leurs confrères qui se destinent à l'enseignement de la théologie ou de la philosophie: « qu'ils doivent suivre, dans leurs avis et explications, les propositions qui ont été dressées par ordre du chapitre-général et pareillement qu'ils se doivent abstenir d'enseigner les nouvelles opinions touchant l'essence des corps, qu'elles mettent dans l'extension actuelle, et que les accidents qu'elles ne distinguent point réellement de la nature, et autres qui pourraient avoir connexion avec les dogmes de la foi, et que s'ils ne veulent se soumettre à ces conditions, on jettera les yeux sur d'autres pour remplir cet emploi (3). » Même condamnation de la part des chanoines de la congrégation de Sainte-Geneviève, dont l'assemblée générale de 1678 défend

(1) « On vient de m'écrire que M. Cally, curé de Saint-Martin de Caen, M. Malouin, curé de Saint-Etienne de la même ville, et celui de Saint-Sauveur ont été relégués, le premier à Montdidier, le deuxième à Moulins, le troisième à Pontorson, et que c'est à cause du cartésianisme et du jansénisme. » (Bayle, *Rép. des lettres*. Janvier 1687).

(2) Voir plus bas l'article sur Cally.

(3) *Quædam recentiorum philosophorum, etc.*

à tous les professeurs de théologie d'enseigner aucune doctrine suspecte des sentiments particuliers de Jansénius, et pareillement aux professeurs de philosophie d'enseigner les opinions de Descartes (1).

Plus suspecte que toutes les autres, sous le double rapport du jansénisme et du cartésianisme, la congrégation de l'Oratoire dut faire encore davantage pour détourner l'orage qui la menaçait et sauver ses colléges. En vain avait-elle abandonné ceux des siens qui s'étaient compromis pour Descartes, en vain dans un ordre à ses colléges de 1675 avait-elle interdit d'une manière absolue le cartésianisme, « lequel pourrait occasionner quelque désordre dans le royaume, ce que le roi veut prévenir pour le bien de son service ; » l'archevêque de Paris et les jésuites, ses implacables adversaires, exigèrent encore d'elle cette suprême humiliation, d'accepter de leurs mains et de voter en assemblée générale un formulaire théologique et philosophique par lequel ils reniaient solennellement leurs décisions antérieures, leur drapeau philosophique et religieux pour passer sous le joug des auteurs et des doctrines des jésuites. Intimidée par la menace d'une ruine complète, l'assemblée générale de l'Oratoire de 1678 adopte un concordat avec les jésuites dans lequel, contrairement à l'esprit de son institution et à une décision de l'assemblée précédente, elle efface de ses statuts la préférence pour saint Augustin et saint Thomas, sous le prétexte menteur de rendre à quelques particuliers une liberté qu'ils ne cherchaient pas, et en même temps enjoint de regarder avec estime et respect ceux qui se seront attachés à des sentiments contraires, c'est-à-dire Molina et ses disciples. Si la congrégation de l'Oratoire est contrainte d'abandonner saint

(1) *Quædam recentiorum, etc.*

Augustin, à plus forte raison Descartes. En effet, dans ce même formulaire il est dit que l'on ne doit point s'éloigner de la physique d'Aristote, que l'on doit enseigner : 1° que l'extension actuelle et extérieure n'est point de l'essence de la matière ; 2° qu'en chaque corps naturel il y a une forme substantielle réellement distinguée de la matière ; 3° qu'il y a des accidents réels et absolus inhérents à leur sujet, réellement distingués de toute autre substance, et qui peuvent être surnaturellement sans aucun sujet ; 4° que l'âme est réellement présente et unie à tout le corps et à toutes les parties du corps ; 5° que la pensée et la connaissance ne sont pas de l'essence de l'âme raisonnable ; 6° qu'il n'y a aucune répugnance que Dieu puisse produire plusieurs mondes en même temps ; 7° que le vide n'est pas impossible. Enfin on s'engageait encore à abréger la morale, à en traiter en philosophes et non en théologiens (1). La cour exigea que ce formulaire fût transcrit sur les livres de visite de chaque maison, et signé par tous ceux qui les composaient.

Plutôt que de renier leurs prédilections théologiques ou philosophiques et de subir un joug si honteux de la part des Jésuites, plusieurs membres les plus distingués de l'Oratoire aimèrent mieux sortir de la congrégation (2). Je citerai les PP. Duguet et Quesnel, qui quittèrent en même temps la France et allèrent rejoindre Arnauld à Bruxelles. Quesnel fit ses adieux à sa congrégation et à la France par une lettre d'une grande vivacité : « Pourquoi, disait-il, m'engagerais-je à renoncer à la raison, à l'évidence, à ma liberté, si je trouve les opinions de Descartes

(1) Voir ce Concordat dans le *Recueil* de Bayle, avec les remarques dont il est accompagné.

(2) Voir la Notice sur Sainte-Marthe, supérieur de l'Oratoire, à la suite de la *Vie du cardinal de Bérulle*, par le P. Tabaraud.

meilleures que les autres en philosophie ? » Sous son influence, les Oratoriens de Mons refusèrent aussi de signer le formulaire. Ils disent dans leur protestation : « Nous voulons être libres ; s'il se trouve des régents pour enseigner à ces conditions, qu'ils en usent comme ils l'entendront. Mais obliger des prêtres, appliqués à tout autre chose, d'asservir leur liberté et leur raison sous un joug si ridicule, c'est déshonorer la raison humaine et la dignité de l'état sacerdotal (1). » A ces dures conditions l'Oratoire put continuer d'exister et garder ses colléges.

Il paraît que tous ces ordres du roi n'avaient pas suffi pour préserver entièrement l'université de Paris de la contagion des doctrines nouvelles. Du moins y voyons-nous encore plus tard, à différentes reprises, se renouveler les avertissements et les décisions pour le maintien des anciennes doctrines. Ainsi, en 1691, le recteur et les professeurs de philosophie de l'académie de Paris se réunissent d'après un nouvel ordre du roi, qui leur est encore communiqué par l'archevêque de Paris, pour condamner plusieurs propositions prétendues extraites des écrits de quelques professeurs de l'Université, « lesquelles Sa Majesté désire n'être pas soutenues dans les écoles. » Ces propositions sont au nombre de onze, desquelles je n'extrais que celles qui se rapportent à la philosophie et à Descartes : Il faut se défaire de toutes sortes de préjugés et douter de tout avant que de s'assurer d'aucune connaissance ; —en philosophie il ne faut pas se mettre en peine des conséquences fâcheuses qu'un sentiment peut avoir pour la foi, quand même il paraîtrait incompatible avec elle ; nonobstant cela, il faut s'arrêter à cette opinion si elle semble évidente ; — la matière

(1) *Querelles littéraires*, 4 vol. in-12, Paris, 1761, par Irailh. Les Oratoriens et les Jésuites, 4me vol.

des corps n'est rien autre chose que leur étendue ; — il faut rejeter toutes les raisons dont les théologiens et les philosophes se sont servis pour démontrer qu'il y a un Dieu, etc.(1). La société de Sorbonne ayant appris que quelques-uns des professeurs de philosophie qui aspiraient à faire partie de ses membres sacrifiaient Aristote aux opinions nouvelles, décide aussi, cette même année, qu'il sera enjoint, surtout à ceux qui enseignent dans des colléges placés sous sa dépendance, de renoncer désormais aux nouveautés et de revenir à Aristote. Enfin, en 1704 et 1705, sur l'injonction du cardinal de Noailles, afin d'établir la paix entre les théologiens et les philosophes, et surtout de mettre un terme aux querelles sur l'Eucharistie, nous voyons le recteur convoquer tous les professeurs de philosophie de l'Université pour les rappeler à la stricte exécution de la volonté du roi touchant les onze propositions censurées en 1691, et les faire s'engager par écrit à ne les admettre sous aucune forme dans leur enseignement (2).

Il était naturel que la Société des jésuites veillât à ne pas laisser se glisser dans son sein cette même philosophie dont elle poursuivait avec tant d'acharnement la ruine chez les autres. Aussi, ayant conçu des soupçons et des craintes à ce sujet, tant le cartésianisme pénétrait partout, il y eut en 1766 un ordre du général Tamburini interdisant l'enseignement de trente propositions, parmi lesquelles on reconnaît les principes de Descartes, et enjoignant à tout membre de la Société, non seulement de ne pas le suivre, mais de faire preuve de zèle contre sa doctrine.

Ces condamnations et ces censures mettaient de dangereuses armes aux mains des adversaires du cartésianisme, dont quel-

(1) *Qœudam recentiorum philosophorum, etc.*

(2) Ibid.

ques-uns étaient particulièrement redoutables par la renommée de leur science, par leur rang dans l'Église et par la violence de leur zèle en faveur de la foi. Ils réclamaient à grands cris des mesures générales d'inquisition et d'intimidation contre les cartésiens, non seulement contre ceux des universités et des congrégations, mais aussi contre ceux du monde, comme coupables de flagrante hérésie. Le jésuite Valois dénonce à l'assemblée générale du clergé de France Descartes et ses sectateurs comme fauteurs de Calvin , Huet publie la *Censure de la philosophie cartésienne*. Nous avons vu par un passage des lettres de Mme de Sévigné que, pendant quelque temps, il y eut du danger à se prononcer trop hautement, même dans le monde, en faveur de Descartes. Les conférences cartésiennes furent interdites, et le privilége refusé aux livres qui s'annonçaient explicitement comme des expositions ou des défenses de la philosophie de Descartes. Nous pouvons citer l'exemple de Régis. L'éclat de ses conférences, dit Fontenelle dans son *Éloge*, leur devint funeste. L'archevêque de Paris lui donna un ordre de les suspendre, déguisé sous forme de prière et de conseil, et l'impression de son grand ouvrage sur la philosophie de Descartes fut traversée pendant dix ans. En 1690 seulement Régis put obtenir de le faire paraître, à la condition d'effacer du titre le nom de Descartes (1).

Cette période de 1675 à 1690 est celle de la plus grande vivacité de la persécution contre le cartésianisme. C'est alors que tous les cartésiens, comme dit Bayle , furent dans l'alarme et craignirent de se voir exposés à la signature d'un formulaire , sous peine d'être excommuniés comme hérétiques (2). Mais heureusement les formulaires

(1) Voir le chapitre 24, sur Régis.

(2) Préface du *Recueil de pièces*, etc.

ne sortirent pas de l'enceinte des universités et des cloîtres. Descartes avait trop de partisans dans le clergé et parmi les évêques pour qu'il fût fait droit à la requête du P. Valois, et la persécution n'alla pas plus loin. Il est même juste de remarquer qu'en général elle ne prit un caractère de violence contre les personnes que, lorsqu'à l'accusation de cartésianisme, vint se joindre celle de jansénisme (1). Empêcher ou entraver pendant quelque temps l'enseignement de la philosophie nouvelle dans les écoles, supprimer le nom de Descartes dans des livres qui demeuraient tout remplis néanmoins de son esprit et de sa doctrine, voilà quel fut l'unique effet de cette ridicule persécution. Avec quelques précautions et quelques réserves, il fut toujours possible d'écrire en faveur de Descartes, et le cartésianisme n'en continua pas moins ses progrès dans toutes les classes de la société et dans toutes les branches de la pensée humaine. Nous pouvons sur ce point, en France comme en Hollande, invoquer les témoignages et les plaintes de ses adversaires. Un des plus zélés défenseurs de la philosophie de l'École, le P. Vincent, s'en plaint amèrement. Il gémit de ce qu'en dépit de tous les obstacles les cartésiens ne cessent de répandre leur doctrine, d'une manière plus pernicieuse encore que ne le serait l'enseignement dans les écoles, par une foule de livres en langue vulgaire, sans nom d'auteur. Car, dit-il, ils répandent ainsi dans toutes les classes, parmi les femmes, les enfants, les adultes, les hommes, une doctrine qui, dans les écoles, ne s'adresserait qu'à un petit nombre et aux hommes

(1) En 1709, la censure fit encore déchirer une vignette gravée par Picard, où Descartes était représenté en tête de tous les autres philosophes (*Correspond. inédite de Montfaucon et de Mabillon*, publiée par M. Valéry e 1846, 3e vol., p. 196).

seuls (1). Ajoutons à ce témoignage celui du P. Daniel. Voici les nouvelles philosophiques qu'apportent à Descartes les voyageurs venus pour visiter le monde qu'il construit dans le troisième ciel : « Si nous en jugeons par les livres, soit de philosophie, soit de médecine qui nous viennent d'Angleterre, de Hollande et d'Allemagne, le cartésianisme a fait de grands progrès dans tous ces quartiers-là. On n'imprime quasi plus de cours de philosophie selon la méthode de l'École, et presque tous les ouvrages de cette espèce, qui paraissent maintenant en France, sont des traités de physique qui supposent les principes de la nouvelle philosophie. Les livres qui traitent de l'universel, des degrés métaphysiques, de l'être de raison, font aujourd'hui peur aux libraires, ils ne veulent plus s'en charger et tâchent de se défaire de ce qu'ils en ont de reste, à quelque prix que ce soit, comme les marchands font des étoffes dont la mode est passée. Toutes ces questions autrefois si fameuses et qui avaient depuis près de deux cents ans fait gémir tant de presses et occupé tant d'imprimeurs ne se traitent plus que dans les écoles des professeurs publics (2). » L'enseignement même des écoles, en dépit de toutes les prohibitions, se modifiait insensiblement, sous l'irrésistible ascendant de la philosophie nouvelle et l'empire de l'opinion publique. Plus d'un professeur péripatéticien, criant bien haut contre le cartésianisme, introduisait dans son enseignement, surtout pour la physique, des

(1) Verum his non obstantibus (adeo facile irrepit in hominum animos pravæ doctrinæ novitas !) non cessant cartistæ illam docere pejori methodo quam si publicas de ea scholas instituerent, varios scilicet vulgari idiomate edendo libros, suppresso auctoris nomine. Sic enim evulgant ad omne hominum genus, pueros, adultos, viros, fœminas, doctrinam illam quæ in scholis ad paucos solosque viros extenditur. *Vincentius*, *discussio peripatetica*, in-12, 1677.

(2) *Voyage du monde de Descartes.*

principes cartésiens qu'il mettait sur le compte d'Aristote, pour en enlever la gloire à Descartes. Plus d'un professeur cartésien, pour enseigner Descartes sans danger, prétendait aussi, de son côté, le retrouver presque tout entier dans Aristote. Cela fait dire plaisamment au P. Daniel, qu'avant peu, moyennant quelques concessions, on verra M. Descartes devenir péripatéticien et Aristote cartésien ; et plus sérieusement à Malebranche : « Si l'on découvre quelque vérité, il faut encore à présent qu'Aristote l'ait vue, ou si Aristote y est contraire, la découverte sera fausse. Il y a peu d'impertinences qu'on ne lui fasse dire, et il y a peu de nouvelles découvertes qui ne se trouvent énigmatiquement dans quelque recoin de ses livres. » C'est ainsi que le cartésianisme, malgré toutes les prohibitions, a pénétré non seulement dans les écoles, mais peu à peu et insensiblement dans le monde, plus ou moins bien dissimulé, jusque vers le commencement du XVIIIe siècle, où on le voit s'y introduire à peu près ouvertement, et l'emporter tout à fait sur le vieil élément scholastique.

# CHAPITRE XXIII.

**Triomphe et influence du cartésianisme. — Révolution dans les sciences physiques. — Services à la morale et à la religion. — Influence sur les lettres. — L'*Art poétique* de Boileau et le *Discours de la Méthode*. — De l'absence du sentiment de la nature chez les poètes du XVII^e siècle. — La nature vue à travers le mécanisme de Descartes. — L'homme en soi unique objet de la littérature du siècle de Louis XIV. — Respect pour la règle de la distinction des vérités de la raison et de la foi. — Mépris des anciens. — Rapport de la querelle des anciens et des modernes avec le cartésianisme. — Orateurs et poètes anciens enveloppés par Descartes et Malebranche dans le mépris des philosophes de l'antiquité. — Connexion du développement de l'idée du progrès et du mépris de l'antiquité. — Les partisans des modernes tous plus ou moins cartésiens. — En qui ils ont raison et en quoi ils se trompent. — Démonstration par Perrault, Fontenelle et Terrasson de la doctrine de la perfectibilité. — Au cartésianisme revient le principal honneur de cette doctrine, non à la philosophie du XVIII^e siècle. — Influence de Descartes sur l'ordre, la méthode et le goût dans tous les ouvrages de l'esprit.**

En dépit de toutes les résistances, le cartésianisme a donc triomphé. Il s'est étendu sur le grand siècle tout entier, pénétrant de son esprit non seulement la philosophie, mais les sciences et les lettres elles-mêmes. Comme la métaphysique, toute la physique est renouvelée et prend un

nouvel essor. Par ses méthodes nouvelles, Descartes donne aux mathématiques la plus merveilleuse impulsion. Il purge la physique des idoles, des démons, des génies, des entités mystérieuses, des formes substantielles, dont la science du moyen âge et de la renaissance avait peuplé la nature entière et qui alimentaient encore les restes de l'alchimie, de l'astrologie et de la magie. Nous l'avons vu transformer ce monde féerique et fantastique de l'ancienne physique en une grande mécanique où tout s'explique par la figure et le mouvement des parties de l'étendue, où tout se produit par quelques lois générales du mouvement. Le mécanisme, caractère le plus général, caractère essentiel de la physique de Descartes, comme déjà nous l'avons dit, subsiste alors même que Descartes s'est trompé dans ses lois de la communication des mouvements ou dans l'explication des phénomènes ; il subsiste, alors même qu'avec Leibnitz on substitue des forces à l'étendue inerte de Descartes, car ces forces elles-mêmes devront agir suivant les lois de la mécanique. Voilà donc la nature entière éclairée de la plus vive lumière ; voilà le vrai point de vue donné sous lequel il faut désormais la voir ; voilà la clé de l'explication de tous les phénomènes matériels de l'univers. Toutes les sciences de la nature, la médecine comme l'astronomie, ressentent l'heureuse influence de cette grande révolution opérée par Descartes dans la physique.

Mais quelques services qu'il ait rendus aux sciences mathématiques et physiques, plus grands encore sont ceux qu'il a rendus à la métaphysique et à toutes les croyances essentielles de la morale et de la religion. Je rappelle que l'athéisme, le matérialisme, le scepticisme, derniers fruits de la renaissance, étaient les systèmes à la mode au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle, et se reflétaient dans une littérature licencieuse, libertine et impie. Par les dissensions religieuses, par le défaut de toute saine et forte philosophie,

un grand vide s'était fait dans un certain nombre d'âmes qui s'ouvraient à toutes ces tristes négations. Le remède vint de la philosophie de Descartes ; par elle furent remises en lumière les vérités obscurcies d'une âme distincte du corps, simple et immortelle, de l'existence de Dieu et de la Providence que les esprits forts tournaient en ridicule et battaient en brèche avec les armes d'une fausse et dangereuse philosophie. Grâce à Descartes, il ne fut plus seulement d'un moine, d'un bigot ou d'un hypocrite de croire à tout cela, il ne fut plus d'un esprit-fort de n'y pas croire, mais au contraire il fut d'un esprit véritablement fort et sachant se servir de sa raison, d'en reconnaître et proclamer l'évidence. Nous verrons à quel haut prix Bossuet, Fénelon et surtout Arnauld appréciaient les services rendus par Descartes à ces vérités essentielles de la spiritualité de l'âme, de l'immortalité et de l'existence de Dieu.

Comparez la grande littérature de la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle avec celle du commencement. Quel contraste ! Ici l'impiété, la licence, le ton et les maximes de l'épicuréisme, de l'athéisme ou du pyrrhonisme, là au contraire un caractère profondément moral et religieux. D'où lui est venu cet esprit nouveau, sinon de la nouvelle philosophie ? Elle s'inspire, elle vit de ces grandes vérités, que la dignité et l'essence même de l'homme est dans la pensée, qu'il y a une âme spirituelle et immortelle, qu'il y a un Dieu démontré par la nature, mais surtout par l'âme elle-même, un Dieu partout présent, partout agissant, seule vraie cause efficiente, et qui tient l'homme dans sa main. De là ses plus nobles, ses plus éloquentes inspirations. Tous les grands écrivains du siècle de Louis XIV, à l'exception de Molière, disciple de Gassendi, sont des admirateurs non seulement du génie, mais de la méthode de Descartes, et n'ont pas d'autre philosophie que la sienne ou celle de

Malebranche. Je ne parle ici ni de Bossuet ni d'Arnauld ni de Fénelon ni de Nicole ni de tous ceux dont nous aurons à faire une étude spéciale comme philosophes cartésiens, dans la suite de cette histoire. Je recueille seulement les témoignages de ceux qui appartiennent plutôt à l'histoire des lettres qu'à celle de la philosophie de Descartes. Dans ses discussions philosophiques avec Dom Robert Desgabets, le cardinal de Retz appelle Descartes «un admirable homme.» Combien de fois n'arrive-t-il pas à Pascal lui-même, ce grand ennemi de Descartes et de la raison, de revêtir dans ses *Pensées* des plus vives couleurs, et d'animer par les tours les plus dramatiques les raisonnements et les démonstrations des *Méditations*? Voici en quels termes Pellisson, qui n'est cartésien qu'avec des restrictions, parle de Descartes à Leibnitz : « Ses pensées en métaphysique sont sublimes et s'accordent dignement aux plus hautes vérités de la religion chrétienne. Sa méthode si bien écrite, dont j'ai été amoureux en mon enfance, me semble encore aujourd'hui un chef-d'œuvre de jugement et de bon sens. Où trouverait-on plus d'esprit et d'invention qu'en tout ce qu'il a imaginé sur ce beau, mais difficile problème du monde, que Dieu a exposé à nos yeux et abandonné à nos disputes (1)? » Non seulement La Bruyère admire Descartes et s'écrie : « Que deviendront les Fauconnet? iront-ils aussi loin dans la postérité que Descartes né Français et mort en Suède (2)? » Il lui emprunte encore ses arguments et ses principes pour combattre les esprits-forts. « Je ne conçois point qu'une âme que Dieu a voulu remplir de l'idée de son être infini et souverainement parfait puisse être anéantie. Je pense et je suis certain que je pense. Or quelle proportion

(1) Lettre à Leibnitz, Paris, 28 octobre 1691, à la suite de la *Tolérance des religions*, Paris, in-12, 1692.

(2) Chap. sur les biens de la fortune.

y a-t-il de tel ou tel arrangement de la matière, c'est-à-dire d'une étendue selon toutes ses dimensions qui est longue, large, profonde, et qui est divisible dans tous les sens, avec ce qui pense? En un mot, je pense, donc Dieu existe, car ce qui pense en moi, je ne le dois pas à moi-même, parce qu'il n'a pas plus dépendu de moi de me le donner une première fois, qu'il dépend encore de moi de me le conserver un seul instant (1). »

Tout en protestant contre l'automatisme, dans cette admirable épître, si mal intitulée la fable des *Deux rats, du renard et de l'œuf*, La Fontaine, interprète de l'admiration commune, célèbre en vers magnifiques le chef de cette nouvelle philosophie *engageante* et *hardie*, comme il l'appelle :

Descartes, ce mortel dont on eût fait un dieu
Chez les païens et qui tient le milieu
Entre l'homme et l'esprit, comme entre l'huître et l'homme
Le tient tel de nos gens, franche bête de somme.

A la manière dont les animaux agissent selon Descartes, il oppose la manière dont il fait agir l'homme lui-même :

Nous agissons tout autrement,
La volonté nous détermine,
Non l'objet ni l'instinct. Je parle, je chemine,
Je sens en moi certain agent ;
Tout obéit dans ma machine
A ce principe intelligent.
Il est distinct du corps, se conçoit nettement,
Se conçoit mieux que le corps même ;
De tous nos mouvements c'est l'arbitre suprême ;

(1) Chap. des esprits-forts.

Mais comment le corps l'entend-il ?
C'est là le point. Je vois l'outil
Obéir à la main; mais la main, qui la guide ?
Eh ! qui guide les cieux dans leur course rapide ? etc.

N'est-ce pas une page des *Méditations* traduite en admirables vers?

Par l'arrêt burlesque, Boileau et Racine témoignent hautement de leurs sympathies pour la philosophie menacée de Descartes. Boileau était d'ailleurs un protecteur déclaré de la philosophie de Descartes (1). Ne reconnaît-on pas l'esprit du cartésianisme dans tous ses efforts et dans tous ses préceptes pour ramener la poésie au bon sens et à la raison? Boileau ne fait que mettre en beaux vers les excellents et sévères préceptes de rhétorique donnés avant lui par les auteurs de *l'Art de penser* et par Malebranche. Avant Boileau, Arnauld et Nicole ne disent-ils pas en bonne prose que rien n'est beau que le vrai, et Malebranche, que *tout doit tendre au bon sens*, que les bons écrits doivent emprunter tout leur lustre et leur prix de l'amour de la raison et de la vertu (2). Boileau, dans l'*Art poétique*, s'est inspiré de ces règles de bon sens, de cet esprit de méthode, de ces excellents préceptes de logique que partout le cartésianisme avait mis en honneur, dans les lettres comme dans les sciences. *L'Art poétique* a été, pour ainsi dire, le *Discours de la Méthode* de la littérature et de la poésie.

Racine avait sans doute puisé à Port-Royal et dans l'en

(1) Voir ce qu'en dit l'abbé Terrasson dans la *Philosophie applical* *tous les objets de l'esprit et de la raison*, in-12, 1754, 2e partie.

(2) Voir, dans la *Logique de Port-Royal*, le chapitre des mauvais r nements dans la vie civile, et, dans la *Recherche de la vérité*, le 2e li les erreurs de l'imagination.

seignement de Nicole ces sympathies cartésiennes dont témoigne sa collaboration à l'arrêt burlesque. A son tour il les communique à son fils Louis Racine, cartésien déclaré. Dans un jugement sur le siècle de Louis XIV, Racine fils dit de Descartes, que « suivant l'ordre des temps et des génies, Descartes doit être mis à la tête de la nombreuse liste de ceux qui ont procuré à la France ce siècle si admiré. » Il est auteur de deux épîtres en vers pour la défense de l'automatisme.

Nous n'irons sans doute pas chercher dans les tragédies de Racine des maximes et des doctrines cartésiennes, mais dans l'esprit et les caractères de sa poésie, comme dans toute celle du siècle de Louis XIV, nous croyons reconnaître aussi des marques de l'influence de Descartes. La sécheresse à l'égard de la nature extérieure, est un caractère souvent remarqué des poètes du XVIIe siècle. Ils semblent n'avoir pas eu le sentiment de la nature, n'avoir pas senti le souffle divin qui l'anime, ou du moins ils n'en ont tiré que d'assez faibles et d'assez rares inspirations. Ce serait cependant un blasphème de dire que la sensibilité et l'imagination leur ont fait défaut; qui jamais eut plus de sensibilité que Racine? Je crois l'expliquer par la seule influence de la philosophie de Descartes qui tarissait le sentiment de la nature en lui ôtant l'âme et la vie, pour n'en faire qu'une grande mécanique. On dirait que les poètes du siècle de Louis XIV n'ont vu la nature qu'au travers de ce mécanisme de Descartes; de là le rôle peu important qu'ils lui donnent dans leurs conceptions, le second plan sur lequel ils la relèguent, quand il y a nécessité de la faire intervenir, et enfin cette sécheresse avec laquelle ils la décrivent, comme on décrit une chose froide et inanimée, comme une pure machine. A l'exemple de Descartes, c'est dans l'homme seul que la littérature du XVIIe siècle concentre la vie et le sentiment avec la pensée. La pensée et le

cœur de l'homme, ses sentiments, ses passions, ses rapports et sa dépendance à l'égard de Dieu, voilà la grande et inépuisable matière qu'elle a traitée avec un éclat et une supériorité incomparables.

Il semble encore qu'elle s'inspire du *Discours de la Méthode* et de l'exemple de Descartes, dans le soin qu'elle prend de mettre à l'écart la politique et la religion, et d'éviter jusqu'à l'apparence de toute prétention à régenter l'État ou l'Église. Sans doute elle n'aurait pu librement se permettre l'examen et la critique en toutes choses ; cependant elle eût pu se préoccuper davantage et sans danger, si elle en avait eu le goût et la pensée, des grands évènements et des grandes réformes qu'elle voyait s'accomplir. Mais, comme Descartes, la seule réforme qu'elle ait en vue est celle de l'esprit et du cœur ; l'homme qu'elle étudie n'est pas l'homme en société, ni sous tel ou tel gouvernement, mais l'homme en lui-même, l'homme de tous les temps et de tous les lieux, l'homme, en un mot, de la métaphysique.

Si la littérature du XVII$^{e}$ siècle est réservée à l'égard de la politique, plus encore l'est-elle à l'égard de la foi et de la théologie. Elle observe scrupuleusement la distinction des vérités de la raison et de la foi. Mais autant, dans l'ordre de la foi, elle se montre respectueuse et soumise, autant, dans celui de la science et de la raison, elle se montre libre et indépendante. A la suite de Descartes, elle pousse même cette indépendance jusqu'à un injuste mépris des anciens. Au-dessous des grands écrivains et des grands poètes qui ne cessèrent pas d'admirer les anciens et de les prendre pour modèles dans l'éloquence et dans la poésie, tout en leur préférant les modernes pour la philosophie et la physique, il y eut des hommes de beaucoup d'esprit, mais de peu de goût, qui étendirent aux orateurs et aux poètes, et jusque sur Homère, le mépris pour Aristote et pour sa scholastique. Tels furent la plupart des

défenseurs des modernes dans la fameuse querelle des anciens et des modernes.

C'est ici le lieu d'en montrer le rapport avec le cartésianisme, et de mettre en lumière l'origine cartésienne de la doctrine de la perfectibilité. Déjà, dans Descartes et Malebranche, on trouve la trace de ce dédain, non seulement pour les philosophes, mais pour les orateurs et les poètes de l'antiquité, qui a si fort discrédité les Perrault et les Lamotte. Nous avons vu Descartes hautement professer son peu d'estime du grec et du latin, nous verrons Malebranche pousser le dédain de Rome et d'Athènes, des langues, de l'histoire et de la poésie, jusqu'à dire que ce serait un bien petit malheur, si le feu venait à brûler, non seulement tous les philosophes, mais encore tous les poètes anciens (1). Parle-t-il d'Homère, il n'en parle guère plus révérencieusement que Perrault ou Lamotte. « Homère, dit-il, dans la préface de la *Recherche de la vérité*, qui loue son héros d'être vite à la course, eût pu s'apercevoir, s'il eût voulu, que c'est la louange que l'on doit donner aux chevaux et aux chiens de chasse. » Ayons de l'indulgence pour ce défaut de justice et de goût du cartésianisme au regard de l'antiquité, car ce fut la suite, à peu près inévitable, de toute réaction, et en même temps la condition du développement de l'idée de la perfectibilité. Il était difficile que l'antiquité tout entière ne ressentît pas le contre-coup de la chute d'Aristote, et que les défenseurs de la supériorité des modernes ne fussent pas un peu semblables, suivant la comparaison de La Bruyère, à ces enfants drus et forts d'un bon lait qu'ils ont sucé, qui battent leur nourrice.

Mais, en même temps que ce mépris de l'antiquité, nous

(1) Voir notre premier chapitre sur Malebranche.

trouvons déjà dans Descartes, et surtout dans Malebranche, le sentiment d'un progrès nécessaire de l'humanité par la suite des temps. Si, dans son emportement contre l'antiquité et contre l'autorité, Descartes ne s'inquiète pas même, comme il écrit à Gassendi, de savoir s'il y a eu des hommes avant lui, il s'inquiète beaucoup de ceux qui viendront après lui, et, par le progrès des sciences, il ose prédire une amélioration indéfinie du physique et du moral de l'homme. De même que Bacon, Descartes a dit qu'il ne faut pas attribuer quelque chose aux anciens à cause de leur antiquité, que c'est nous qui sommes les vrais anciens, parce que le monde est aujourd'hui plus ancien, et que nous avons une plus grande expérience des choses (1). Cette même pensée est admirablement développée par Pascal, dans la préface de son *Traité sur le Vide*. Tel est aussi le sentiment de Malebranche, qui défend et recommande la nouveauté en philosophie, parce que la raison veut que nous jugions les anciens plus ignorants que les modernes : « Au temps où nous vivons le monde est plus âgé de deux mille ans, il a plus d'expérience, doit être plus éclairé, c'est la vieillesse et l'expérience du monde qui font découvrir la vérité (2). »

Je retrouve la même pensée dans presque tous les cartésiens. Avec quelle vigueur Arnauld ne réfute-t-il pas la thèse du progrès de la corruption et de l'aveuglement qu'un théologien opposait à la philosophie nouvelle ! « C'est, dit-il, un paradoxe ridicule de s'imaginer que les plus anciens aient

(1) Baillet cite cette pensée de Descartes en latin et d'après des fragments manuscrits : « Non est quod antiquis multum tribuamus propter antiquitatem, sed nos potius iis seniores dicendi. Jam enim senior est mundus quam tunc, majoremque habemus rerum experientiam. » *Vie de Descartes*, liv. 8, chap. 10.

(2) *Recherche de la vérité*, 2e livre.

toujours été les plus savants, par cette raison que le nombre des siècles augmente la corruption générale de la nature humaine et avec elle l'aveuglement de la raison naturelle. Si cela était, il faudrait qu'il y eût, avant le déluge, de plus habiles médecins, de plus savants géomètres qu'Hippocrate, Archimède et Ptolémée. N'est-il donc pas visible, au contraire, que les sciences humaines se perfectionnent par le temps? Je ne daigne pas m'étendre là-dessus..... Mais ce sont plutôt ces grands hommes de l'antiquité païenne qui ne sont nullement comparables, au regard des sciences naturelles, desquelles seules il s'agit ici, aux grands hommes de ces derniers temps..... C'est donc parler en l'air et par une prévention tout à fait déraisonnable que de prétendre que les philosophes modernes ne sont pas comparables à ceux de l'antiquité (1). » Comme Arnauld, Nicole croit au perfectionnement successif de la raison. Après avoir montré, pour combattre le sentiment de l'éternité du monde, que toutes les inventions des hommes sentent la nouveauté et désavouent l'éternité, et qu'il n'y a point d'historien qui remonte au-delà de quatre mille ans, il ajoute : « On voit depuis ce temps un progrès perpétuel du monde pareil à celui d'un homme qui sort de l'enfance et qui passe par les autres âges (2). » La Bruyère présente la même pensée sous la forme la plus piquante et la plus originale : « Si le monde dure seulement cent millions d'années, il est encore dans toute sa fraîcheur et ne fait presque que de commencer ; nous-mêmes nous touchons aux premiers hommes et aux patriarches, et qui pourra ne pas nous con-

(1) *Examen d'un traité de l'essence des corps*, tome 38 des Œuvres complètes.

(2) *Discours contenant en abrégé les preuves de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme.*

fondre avec eux dans des siècles si reculés ? Mais si l'on juge par le passé de l'avenir, quelles choses nouvelles sont inconnues dans les arts, dans les sciences et dans la nature, et j'ose dire dans l'histoire ! Quelles découvertes ne fera-t-on point ! Quelles différentes révolutions ne doivent pas arriver sur toute la face de la terre, dans les états et les empires ! Quelle ignorance est la nôtre, et quelle légère expérience est celle de cinq ou six mille ans ! »

Ainsi, comme contempteurs de l'antiquité, comme défenseurs de la supériorité universelle des modernes sur les anciens, Perrault, Lamotte, Fontenelle, Terrasson relèvent de Descartes et de son école, et la querelle des anciens et des modernes fut excitée par l'esprit même du cartésianisme. Je ne m'attache qu'au côté sérieux et philosophique de la querelle, je ne m'arrêterai pas au défaut de goût, de sentiment poétique et d'érudition, tant de fois et si justement reproché aux partisans des modernes. Comme contempteurs d'Homère, comme détracteurs aveugles et ridicules des chefs-d'œuvre d'Athènes et de Rome, je les abandonne de bon cœur à La Fontaine, à Boileau, Racine, La Bruyère et même à Mme Dacier; mais, au milieu de toutes leurs erreurs et de tous leurs ridicules, il y a une grande vérité, celle de la perfectibilité, dont ils sont les interprètes, dont les premiers ils cherchent la formule et la démonstration et dont je revendique l'honneur pour la philosophie de Descartes.

Charles Perrault qui, le premier, entre hardiment en lice pour soutenir la supériorité universelle des modernes sur les anciens, dans les lettres et les beaux arts, comme dans la phy sique et les mathématiques, est, sauf quelques réserves, u disciple de Descartes. Le cartésianisme est un de ses arg ments en faveur de la perfectibilité. Il proclame l'incom rable supériorité de Descartes sur Aristote et tous les ph sophes anciens, et s'il critique quelques principes d

métaphysique et surtout l'automatisme, qui lui paraît de trop dure digestion, il est entièrement cartésien pour la physique, et il déclare ne pas comprendre qu'on puisse expliquer les phénomènes autrement que d'une manière mécanique (1). Il développe heureusement (2) la comparaison, déjà ancienne, de la vie de l'humanité avec celle de l'individu qui croît et se perfectionne à mesure qu'il avance en âge. « Figurons-nous, dit-il, que la nature humaine n'est qu'un seul homme, cet homme aurait été enfant dans l'enfance du monde, adolescent dans son adolescence, homme parfait dans la force de son âge. Nos premiers pères ne doivent-ils donc pas être regardés comme les enfants et nous comme les vieillards et les véritables anciens du monde ? » Il explique ensuite ingénieusement la prévention universelle où l'on est, que ceux qu'on nomme anciens sont plus habiles que leurs successeurs, par l'habitude qu'ont les enfants de voir que leurs pères et leurs grands-pères ont plus de science qu'eux, d'où ils s'imaginent que leurs bisaïeuls en avaient encore bien davantage. Ainsi, attache-t-on insensiblement à l'âge l'idée d'une science et d'une capacité d'autant plus grande qu'on remonte à des temps plus reculés. Cependant si l'avantage des pères sur les enfants consiste uniquement dans l'expérience, n'est-il pas évident que celle des hommes qui viennent les derniers au monde doit être plus grande que celle des hommes qui les ont devancés, car ils ont comme recueilli la succession de leurs prédécesseurs, en y ajoutant de nouvelles acquisitions par leur travail et leur étude? Perrault ne se borne pas à affirmer l'existence de cette loi de perfectionnement de l'humanité, il entreprend de la démontrer par un parallèle des sciences, des arts mécaniques et de l'industrie, des mœurs, des beaux arts, des lettres et de la

(1) Voir le 5e Dialogue du *Parallèle des anciens et des modernes*.

(2) 1er Dialogue.

poésie, chez les anciens et chez les modernes. Otez la poésie, l'éloquence et les beaux arts, Perrault, en tout le reste, démontre parfaitement la prééminence des modernes sur les anciens. Il faudrait encore lui donner raison, s'il se bornait à prétendre que la nature a pu produire, dans notre temps, d'aussi beaux génies que dans l'antiquité, et que les orateurs et les poètes modernes peuvent égaler les anciens. Sans doute ils peuvent les égaler, même les surpasser, mais ils ne les surpassent pas nécessairement, suivant la thèse de Perrault et de Lamotte, par cela seul qu'ils sont venus après eux. Le mérite de Perrault et des partisans des modernes est d'avoir compris que l'humanité avance en se perfectionnant, leur tort est d'avoir confondu ce qui nécessairement se perfectionne par la suite des temps, comme les idées et les découvertes qui se transmettent et s'ajoutent de génération en génération, avec l'inspiration individuelle et intransmissible de l'artiste.

Le partisan le plus spirituel des modernes, Fontenelle, ne mérite pas le même reproche que Perrault. Il a sur Perrault le double avantage et de mieux formuler la loi du progrès et de ne pas prétendre y soumettre les beaux-arts et la poésie de la même manière que les sciences et l'industrie. Fontenelle est intervenu dans la querelle par un court et remarquable écrit intitulé : *Digression sur les anciens et les modernes*, dont voici quelques citations : « Un savant de ce siècle-ci contient dix fois un savant du siècle d'Auguste..... Un bon esprit cultivé est, pour ainsi dire, composé de tous les esprits des siècles précédents, ce n'est qu'un même esprit qui s'est cultivé pendant tout ce temps. Ainsi cet homme, qui a vécu depuis le commencement du monde jusqu'à présent, a eu son enfance, où il ne s'est occupé que des besoins les plus pressants de la vie, sa jeunesse, où il a assez bien réussi aux choses d'imagination, telles que la poésie et l'éloquence, et où même il a commencé à raisonner, mais avec moins de

solidité que de feu ; il est maintenant dans l'âge de la virilité, où il raisonne avec plus de force et de lumière que jamais. » Mais cette comparaison de la vie de l'humanité avec celle de l'individu n'est vraie qu'avec une restriction que remarque très-bien Fontenelle. « Il est fâcheux de ne pouvoir pousser jusqu'au bout une comparaison qui est en si beau train, mais je suis obligé d'avouer que cet homme n'aura point de vieillesse, il sera toujours aussi capable des choses auxquelles la jeunesse était propre, et il le sera de plus en plus de celles qui conviennent à l'âge de la virilité, c'est-à-dire, pour quitter l'allégorie, que les hommes ne dégénèreront jamais, et que les vues saines de tous les bons esprits qui se succèderont, s'ajouteront toujours les unes aux autres. » Cependant il ajoute, avec non moins de justesse, que les modernes ne peuvent toujours enchérir sur les anciens que dans les choses d'une nature à le permettre, dans les sciences, par exemple, et non dans l'éloquence et la poésie. « Il n'a pas fallu, dit-il, beaucoup d'expérience pour atteindre la perfection dans l'éloquence et la poésie, qui n'exigent qu'un petit nombre de vues et qui dépendent surtout de la vivacité de l'imagination. Les modernes peuvent donc se flatter d'y égaler, mais non d'y surpasser les anciens, tandis que dans les mathématiques ou dans la physique il est évident qu'héritiers de tous leurs prédécesseurs, les derniers mathématiciens ou physiciens seront les plus habiles. » « Si l'on examinait, dit-il ailleurs, historiquement le chemin que les sciences ont fait déjà en un si petit espace de temps, malgré tant de préjugés et d'obstacles de toute sorte, on serait étonné de la grandeur et de la rapidité de leurs progrès, et on en verrait même de toutes nouvelles sortir du néant et peut-être laisserait-on aller trop loin ses espérances pour l'avenir (1). » C'est aussi à l'école du cartésia-

(1) Préface de l'*Histoire de l'Académie*.

nisme, dans son esprit et dans sa méthode, dans la grandeur de ses découvertes, que Fontenelle avait puisé ces vues si nettes et si précises sur la loi du perfectionnement successif de l'humanité (1).

L'abbé Jean Terrasson qui, avec Perrault, Fontenelle et Lamotte, est un des plus célèbres partisans des modernes, confond, comme Perrault, les destinées de la science et de la poésie, mais formule, avec non moins de rigueur que Fontenelle, la loi de la perfectibilité. Les progrès de l'esprit humain ne lui semblent pas moins nécessaires que la croissance des arbres et des plantes, et il les rapporte à une loi naturelle exactement semblable à celle qui fait croître un homme particulier en expérience et en sagesse depuis son enfance jusqu'à sa vieillesse (2). « L'hypothèse des progrès de l'esprit humain, par le secours du temps et des expériences, est comme une hypothèse de raison de nécessité, de mouvement local, qui peut être suspendue, mais qui reviendra toujours. » Il loue Perrault, Fontenelle et Lamotte d'avoir bien senti que les modernes sont supérieurs aux anciens, mais il leur reproche de ne pas avoir assez marqué que cette supériorité est un effet naturel et nécessaire de la constitution de l'esprit humain, et d'avoir traité la question en observateurs et historiens plutôt qu'en philosophes (3). La philosophie de Terrasson est le cartésianisme, qu'il associe étroitement à cette vue de la perfectibilité, comme étant un progrès préparé par les philosophies antérieures, et comme, à son tour, devant en préparer d'autres. « Newton, dit-il très-bien, n'a point détruit Descartes, et Descartes n'a point même dé-

(1) Voir le chapitre sur Fontenelle.

(2) Préface de la *Dissertation critique sur Homère.*

(3) *La philosophie applicable à tous les objets de la raison.*

truit les anciens philosophes dans ce qu'ils pouvaient avoir de bon ; ce sont les hommes sans philosophie et qui n'admettent pas les progrès de l'esprit humain par la suite des siècles, qui ont voulu détruire Descartes par Aristote, et qui veulent aujourd'hui détruire Descartes par Newton (1).» Ainsi Perrault, Fontenelle, Terrasson descendent de Descartes et devancent Turgot. Ainsi le mépris pour l'antiquité, hautement professé par Descartes et les principaux cartésiens, en passant de la philosophie dans les lettres, engendre la querelle des anciens et des modernes, au sein de laquelle se précise, se développe et se démontre la loi de la perfectibilité. Il faut donc en rapporter le principal honneur à l'école de Descartes, et non à la philosophie du XVIII[e] siècle.

Descartes a exercé une influence salutaire, non seulement sur le fond, mais sur la forme et la langue de la littérature du XVII[e] siècle. C'est de lui que datent les progrès du goût, de l'ordre et de la précision de la méthode dans tous les ouvrages de l'esprit, sans exception. Les modèles qu'il en a donnés lui-même, et après lui ses principaux disciples, ont eu l'influence la plus décisive sur tous les genres de littérature (2). C'est un éloge que s'accordent à lui donner des juges excellents et des critiques contemporains. Selon Fontenelle, les modernes l'emportent sur les anciens, surtout par l'art de raisonner; or, c'est à Descartes qu'il attribue cette nouvelle méthode de raisonner plus estimable, dit-il, que sa philosophie elle-même. «Grâce à elle, il règne non seulement dans nos bons ouvrages de métaphysique et de physique, mais dans ceux de religion, de morale, de critique, une précision et une justesse qui jusqu'à pré-

(1) *La philosophie applicable*, etc.

(2) « J'ai toujours remarqué que les disciples de Descartes écrivent avec plus d'ordre et de clarté. » (Bernard Lami, *Entretiens sur les sciences*, 7[e] Entretien.)

sent n'avaient été guère connues (1). »« Le raisonnement littéraire, dit l'abbé Terrasson, n'est sorti de l'enfance qu'à partir de Descartes. » « Nous devons, dit-il encore, à sa philosophie l'exclusion des préjugés, le goût du vrai, le fil du raisonnement qui règnent dans les bons écrits modernes depuis l'établissement des trois académies (2)?» Je trouve aussi cette influence de la philosophie de Descartes parfaitement appréciée dans un passage de l'*Éloge* de Gaillard qui mérite d'être cité : « Qui peut dire jusqu'où s'est étendue cette heureuse influence ? Elle ne s'est point bornée à la philosophie. Il s'est fait dans les esprits une révolution générale. La raison et la méthode ont pénétré dans tous les genres. C'est depuis Descartes que les ouvrages sont bien faits, que les objets sont présentés dans l'ordre qui leur convient, dans le jour qui les embellit, que l'érudition est sobre, que le bel esprit est décent, que le style est précis, que le génie est sage, que le goût est pur, que tous les arts peignent la nature et se rapprochent de la vérité. C'est cet amour du simple et du vrai dont Descartes a donné l'exemple qui a préparé ce siècle admirable de Louis XIV (3). »

Telle est la grande place que tient la philosophie de Descartes dans la société du XVII^e^ siècle ; tel est le tableau abrégé et incomplet des services qu'elle a rendus non seulement à la métaphysique, mais à la religion, à la morale, aux sciences et aux lettres, telle est la révolution qu'elle a opérée dans les esprits. Il n'y a donc aucune exagération à dire que toute la littérature du XVII^e^ siècle, pour le fond et pour la forme même de la pensée, relève de Descartes.

(1) *Digression sur les anciens et les modernes.*

(2) *La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison.*

(3) Cet éloge a partagé avec celui de Thomas le prix de l'Académie française, quoique généralement il lui soit inférieur.

## CHAPITRE XXIV.

**Deux périodes dans l'histoire du cartésianisme. — Première période, disciples immédiats de Descartes. — Le P. Mersenne est-il un cartésien? — Clerselier. — Services rendus à la philosophie de Descartes. — Zèle pour la défendre et l'accréditer au point de vue de la foi. — Jacques du Roure, un des premiers auteurs cartésiens. — Le P. Poisson commentateur et défenseur de la philosophie de Descartes. — Rohault. — Ses conférences cartésiennes. — Succès de son *Traité de physique*. — Ses *Entretiens de philosophie*. — Son Explication eucharistique. — De La Forge, médecin et physiologiste. — Interprétation empirique des idées innées. — Théorie de l'union de l'âme et du corps. — Cordemoy, doctrine des causes occasionnelles, scepticisme sur le monde extérieur. — Régis. — Mission cartésienne dans le midi de la France. — Conférences à Paris. — Régis recherché des grands et du prince de Condé. — Tendance empirique en morale et en métaphysique. — Idées innées dans la dépendance des sens. — De la communication de l'âme et du corps. — Éternité et infinité du monde. — Optimisme. — Accord de la foi et de la raison. — Théologiens cartésiens. — Cally, théologien, converti par Huet au cartésianisme. — La philosophie de Descartes accommodée aux formes de l'École. — Explication cartésienne de l'Eucharistie. — Censure de l'évêque de Bayeux. — Intervention de Bossuet. — Robert Desgabets, bénédictin; son empirisme, son influence sur Régis. — Attaques contre les preuves de la spiritualité de l'âme. — Doctrine de l'indéfectibilité des substances. — Sa *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité*. — Essai de philosophie eucharistique. — Le cardinal de Retz cartésien. — Conférences philosophiques du château de Commercy. — Descartes défendu par le cardinal contre Desgabets. — Caractères généraux des cartésiens de cette première période.**

Nous distinguerons deux périodes dans l'histoire du cartésianisme français: l'une qui va de Descartes à Malebranche,

et l'autre qui va de Malebranche jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. A la première appartiennent les cartésiens dont le développement philosophique est antérieur à Malebranche, et qui s'attachent à reproduire, sans aucun alliage de saint Augustin ou de Platon, les doctrines de Descartes. La seconde, marquée de l'empreinte du génie et des doctrines de Malebranche, se distingue de la première par des caractères que nous déterminerons plus tard. Après le tableau général du cartésianisme en France, nous allons donner quelques détails sur les cartésiens de cette première période dignes de remarque, soit par les services rendus à la philosophie de Descartes, soit par l'originalité de leurs doctrines.

Parmi les cartésiens de la première période, il semble que d'abord il faille nommer le P. Mersenne, que Baillet appelle l'homme de M. Descartes, l'ancien de ses amis et de ses sectateurs. Mais si Mersenne a été un ami fidèle de Descartes, il n'en a été qu'un sectateur très-douteux et très-infidèle. En 1614, il enseignait déjà la philosophie à Nevers dans un couvent de son Ordre. Il relève du XVI<sup>e</sup> plutôt que du XVII<sup>e</sup> siècle, et, malgré sa liaison avec Descartes, il demeura dans la confusion et le chaos philosophique, qui a précédé le *Discours de la Méthode* (1). Il admire Descartes, mais il n'admire guère moins Hobbes et Gassendi, et il met le *De Cive* à côté du *Discours de la Méthode*. Au fanatisme théologique il allie la plus singulière tolérance à l'égard des systèmes les plus divers en philosophie. Il semble, d'ailleurs, ne s'être définitivement arrêté à aucun, et Leibnitz a raison de reprocher au P. Daniel de se montrer assez mal informé, en faisant d

(1) Qu'on en juge par le seul titre de son ouvrage sur la Genèse : *Qu tiones in Genesim celeberrimæ, etc., opus theologis, philosophis, med juriscons ultis, mathematicis, musicis vero et catoptricis præsertim utile*, in-fol. Paris, 1623.

P. Mersenne le cartésien par excellence, dans son *Voyage du monde de Descartes* (1).

Il n'en est pas de même de Clerselier qui lui succéda, comme correspondant de Descartes. Avocat au Parlement, d'une noble et riche famille, Clerselier se dévoua tout entier au triomphe de la nouvelle philosophie. « Il a tant travaillé, dit le P. Valois, pour ramasser tout ce qui s'est pu trouver des écrits de M. Descartes, et pour les faire imprimer, il en soutient les sentiments avec tant d'ardeur; il s'intéresse si fort pour en étendre la secte, pour y conserver ceux qui y sont déjà, pour y faire entrer ceux qui n'y sont pas encore, et pour engager ceux qui ont plus d'esprit et de capacité à l'appuyer par des livres nouveaux, qu'on peut dire qu'il est comme l'âme du parti, et qu'on lui rend par conséquent justice quand on le met au premier rang (2). » Nul cartésien, sans excepter même les théologiens, n'a eu plus à cœur de défendre la philosophie de Descartes contre tout soupçon d'impiété et d'hérésie. Tel est le but de tout ce qu'il a écrit sur Descartes, des trois préfaces des trois volumes des Lettres de Descartes (3), et de la préface des œuvres posthumes de Rohault. Non seulement il défend le cartésianisme contre les attaques des théologiens, mais il veut démontrer qu'il en résulte une foule d'avantages pour la foi orthodoxe. De là, le zèle inconsidéré et malheureux qu'il déploya pour la propa-

(1) « Le P. Mersenne n'était pas tant cartésien qu'il s'imagine. Ce Père se partageait entre Roberval, Fermat, Gassendi, Descartes, Hobbes; et il ne se souciait pas d'entrer avant dans leurs dogmes et leurs contestations; mais il était officieux envers tous et les encourageait à merveille. » (*Lettre à Remond de Montmort*, édit. Erdm., p. 704.)

(2) *Sentiments de M. Descartes opposés à la doctrine de l'Église*, p. 65, 1 vol. in-12. Paris, 1680.

(3) Le 1er volume est de 1657, le 2e de 1666, le 3e de 1667.

gation et la défense des lettres au P. Mesland. Ce qu'il était dans ses écrits, il l'était dans sa vie, qui aurait pu être donnée comme un exemple de l'accord de la philosophie de Descartes et de la foi, tant il était d'une exacte et rigide dévotion. « Je ne crois pas, dit Bayle, dans les *Nouvelles de la République des Lettres*, qu'il y eût aucun bourgeois de Paris qui allât plus souvent à la messe que le bon M. Clerselier. » Il a édité, avec Louis de La Forge, les *Traités de l'Homme et de la formation du fœtus*. Il a traduit en français les *Objections contre les Méditations*; il a revu et corrigé la traduction française des *Principes* par l'abbé Picot. Enfin, c'est à lui que nous sommes redevables de cette collection des Lettres de Descartes, si précieuse pour les sciences et pour la philosophie. Jusque dans les alliances de sa famille, Clerselier eut en vue l'intérêt de la philosophie de Descartes. Sa sœur était mariée à un cartésien, M. Chanut, ambassadeur en Suède, et il donna sa fille à Rohault, comme au premier et au plus habile des cartésiens.

Il faut mentionner, après Clerselier, Jacques Du Roure comme un des premiers auteurs cartésiens de France. Nous ne savons rien de sa vie, si ce n'est que Clauberg, pendant son voyage en France, fut en relation avec lui. Du Roure a publié une lettre adressée à Clauberg, dans laquelle était cette phrase qui fit scandale et fut vivement relevée par quelques adversaires de Descartes : « Ceux qui suivent Descartes peuvent sans envie laisser aux autres le titre de péripatéticiens, d'épicuriens, de stoïciens, pour prendre celui de philosophes raisonnables. » En 1654, il fit paraître une *Philosophie tirée des anciens et des nouveaux auteurs* (1). Le titre n'a d'autre

(1) *La philosophie divisée en toutes ses parties, établie sur des principes évidents et expliquée en tables et par discours, tirés des anciens et des nouveaux auteurs et principalement des péripatéticiens*, gros in-12. Paris, 1654.

but que de faire passer la philosophie nouvelle à l'aide d'une alliance prétendue avec la philosophie ancienne, car tout y est en l'honneur de Descartes et non d'Aristote. Il place en tête cette citation de Clauberg : « Après les livres divins, il n'en est point que j'estime davantage que ceux de l'illustre Descartes. » Dans un discours préliminaire adressé à ceux qui étudient la philosophie de Descartes, il loue surtout cette philosophie de ne reposer que sur l'évidence. Puis viennent d'autres discours généraux sur la métaphysique, la théologie naturelle et la logique des péripatéticiens. La logique de Descartes est exposée dans un traité à part, où sont rassemblés tous les préceptes relatifs à la méthode, répandus dans les divers ouvrages de Descartes, et principalement dans le *Discours de la Méthode.* Dispositions pour l'étude des sciences, règles pour les apprendre, moyens pour s'y avancer, telles sont les trois classes dans lesquelles il les divise. Il ne fait que reproduire et extraire Descartes, et je n'appelle l'attention sur cet auteur ignoré, que comme sur un des premiers cartésiens français qui aient écrit en faveur de la philosophie nouvelle.

Pour la science de Descartes, je mets au-dessus de Clerselier et de Du Roure le P. Poisson , de l'Oratoire, qui fut aussi un des premiers à répandre les doctrines de Descartes en France et dans son Ordre. Mathématicien et philosophe, il servit également la physique et la métaphysique cartésiennes (1). En 1668, il publia une traduction française du *Traité de la Mécanique* de Descartes, suivi de l'*Abrégé de musique* avec des éclaircissements (2), et trois années plus

(1) Entré à l'Oratoire en 1660, à l'âge de 23 ans, le P. Poisson mourut en 1710 à Lyon, dans la maison de l'Oratoire.

(2) Paris, 1668, in-4°. M. Garnier, dans son édition des OEuvres philosophiques de Descartes , a publié un fragment de la traduction de l'*Abrégé de musique*.

tard, un commentaire exact et judicieux du *Discours de la Méthode* (1). Le P. Poisson ne mêle pas, comme plusieurs de ses confrères de l'Oratoire, Descartes avec saint Augustin, il s'en tient à Descartes lui-même. Ce n'était qu'un essai du commentaire général qu'il se proposait de faire de toutes les œuvres de Descartes, et auquel il renonça par crainte de compromettre davantage sa congrégation, inquiétée et suspecte à cause de son attachement à la philosophie de Descartes. Pour la même raison, sans doute, il résista aux instances de la reine de Suède et de Clerselier, qui l'invitaient à écrire la vie de Descartes, et mettaient à sa disposition les matériaux nécessaires. Cependant, à l'occasion de la défense portée par le roi contre la philosophie de Descartes, il écrivit, de même qu'Arnauld, une dissertation demeurée inédite, pour prouver que cette défense était sujette à beaucoup d'inconvénients (2). D'un autre côté, non moins zélé à repousser tout ce qui pouvait compromettre la philosophie de Descartes, il condamne les explications cartésiennes de l'Eucharistie (3).

Rohault ne trompa pas les espérances que son beau-père Clerselier avait fondées sur lui pour l'avancement et le triomphe du cartésianisme en France. En reprochant aux disciples de Descartes leur stérilité et leur attachement servile à la doctrine du maître, Leibnitz se croit obligé de faire une exception

(1) *Commentaire ou Remarques sur la méthode de Descartes*, Vendôme, 1671, in-8,

(2) Voir dans la *Biographie universelle* l'article du P. Poisson, par le P. Tabaraud.

(3) Dans la liste des manuscrits de Desgabets on trouve : *Objections proposées contre l'opinion de M. Descartes touchant le Saint-Sacrement par le P. Poisson.*

honorable en faveur de Rohault (1). Rohault s'attacha surtout à la physique, où son goût naturel le portait. « La nature, dit Clerselier, par un avantage tout singulier, lui avait donné un esprit tout à fait mécanique, fort propre à inventer et à imaginer toute sorte d'arts et de machines, et avec cela des mains artistes et adroites pour exécuter tout ce que son imagination pouvait lui représenter (2). » Il inventait et faisait une foule d'expériences, par où il s'acquit la plus grande réputation. Les jeunes gens de première qualité venaient lui demander des leçons. On lui avait mis entre les mains, dès leur bas âge, MM. les princes de Conti, et il était destiné à être le précepteur du Dauphin, pour les mathématiques et la philosophie, aussitôt que le cours de ses études l'aurait conduit jusque-là. Des professeurs eux-mêmes, dit encore Clerselier, n'ont point eu honte d'abandonner leurs chaires pour devenir ses disciples. Bien plus, sa réputation s'étant étendue en pays étranger, il lui en venait de toutes parts, et en si grand nombre qu'il ne pouvait plus suffire à tous. Toutefois, il a tiré sa plus grande gloire des conférences publiques qu'il faisait tous les mercredis dans sa maison. On y voyait accourir des personnes de toute sorte de qualités et conditions, des prélats, des abbés, des courtisans, des médecins, des philosophes, des écoliers et des régents, des provinciaux, des étrangers et même des dames qui étaient placées au premier rang (3). Voici, d'après Clerselier, la méthode que Rohault suivait dans ces conférences. Il expliquait l'une après l'autre toutes les questions de physique, en commençant par l'établissement de

(1) Lettre à Nicaise. *Fragments philosophiques de M. Cousin*, 2e vol.

(2) Préface de Clerselier aux Œuvres posthumes de Rohault, 1 vol. in-4°. Paris, 1682. Ces œuvres ne contiennent que quelques traités de mathématiques.

(3) Préface de Clerselier au second volume des *Lettres de Descartes*.

ses principes, et descendant à la preuve de ses effets les plus particuliers et les plus rares. D'abord il faisait un discours d'une heure, après quoi la dispute était ouverte à tout le monde, et il répondait à toutes les objections avec une admirable netteté. Son ouvrage le plus célèbre est un traité de physique, dont le succès fut immense, non seulement en France, mais à l'étranger. « Nos libraires, dit Clerselier, tâchent partout de le contrefaire; dans les pays étrangers il s'imprime publiquement, et déjà on l'a traduit en plusieurs langues. » En Angleterre il fut annoté par Antoine Legrand, traduit en latin et en anglais par Samuel Clarke (1), et jusqu'à Newton, il eut la fortune d'un livre classique dans plusieurs Universités.

Quoique Rohault soit avant tout un physicien, il traite aussi des questions de métaphysique dans un petit ouvrage intitulé : *Entretiens de philosophie* (2). Le but principal est de mettre ses principes et ceux de Descartes à l'abri des condamnations civiles et ecclésiastiques qui les menaçaient. Pour apaiser les partisans de l'École et d'Aristote, il veut prouver l'accord de Descartes et d'Aristote, et la similitude des principes fondamentaux de la physique de l'un et de l'autre, à quoi il ne parvient qu'en altérant profondément le vrai sens du péripatétisme. Puis, pour désarmer les théologiens, il veut démontrer la conformité des principes de Descartes avec la foi en général, et, en particulier, avec le concile de Trente, touchant la transsubstantiation. Il a son explication particulière de l'Eucharistie, qui n'est pas tout à fait celle de Des-

(1) *Jacobi Rohaulti physica latine vertit, recensuit, adnotationibus ex illustrissimi Isaaci Newtoni philosophia maximam partem haustis, amplificavit et ornavit Samuel Clarke*. Il a joint aussi à cette traduction des notes d'Antoine Le grand. En peu de temps elle a eu six éditions.

(2) Paris, 1671, petit in-12.

cartes. Si les qualités sensibles sont de pures modifications de l'âme, il suit que les accidents du pain et du vin ne sont pas dans les choses, mais seulement en nous, et qu'ils sont non seulement séparables, mais séparés. Or, avons-nous quelque difficulté à concevoir que Dieu puisse faire, par lui-même, dans nos sens les mêmes impressions qu'y faisaient le pain et le vin, s'ils n'avaient pas été changés (1)? Ainsi donc le cartésianisme, selon Rohault, nous fait concevoir clairement la possibilité de cette séparation, tandis que la philosophie de l'École ne peut faire plus que d'établir qu'on ne saurait prouver positivement que c'est impossible. Remarquons que Rohault ne touche qu'à la difficulté de l'indistinction des accidents et de la substance, et non à celle de l'indistinction du corps et de l'extension locale qui a soulevé les plus grands orages contre la philosophie de Descartes. Enfin, Rohault produit, en faveur du cartésianisme, le fameux certificat de la reine Christine.

Néanmoins Rohault, sous le rapport de la foi, devint ou demeura suspect, et fut inquiété dans les derniers temps de sa vie. Son beau-père Clerselier rapporte que son curé, quoique assuré de sa foi, pour s'être plusieurs fois entretenu avec lui sur ce mystère, se crut obligé, lorsqu'il lui porta le saint viatique, pour avoir des témoins qui pussent, comme lui, en répondre, de l'interroger en présence de toute la compagnie qui assistait à cette triste cérémonie, sur les principaux articles de notre croyance. Il mourut en 1672, et son cœur fut enterré à Sainte-Geneviève, avec les os de Des-

(1) Rohault appuie cette explication de l'autorité du P. Maignan. Il ignorait sans doute que le P. Maignan fut obligé de se rétracter dans le chapitre général de son Ordre, ou peut-être cette rétractation est-elle un peu postérieure.

cartes (1). La grande réputation dont jouit Rohault, jusqu'à la fin du XVII[e] siècle, nous est attestée, non seulement par le témoignagne de Leibnitz, mais par celui des adversaires du cartésianisme, tels que le Père Valois et le Père Lagrange de l'Oratoire, qui, avec plus ou moins de sincérité, affectent de le mettre au-dessus de Descartes lui-même. Voici l'éloge qu'en fait le Père Lagrange : « Outre qu'il a beaucoup plus de netteté d'esprit que Descartes et qu'il est plus méthodique, il a tellement ajouté à sa doctrine et expliqué si amplement les plus belles questions de physique, sur lesquelles Descartes n'a dit que très peu de choses, que ce serait commettre une injustice de ne le pas plus estimer que son maître (2). »

Si Rohault est le physicien par excellence du cartésianisme en France, Louis de La Forge en est le physiologiste. Né à Paris, au commencement du XVII[e] siècle, il connut Descartes et eut l'honneur d'être de ses amis. Il exerça la médecine à Saumur, où, quoique catholique, on le voit protéger et accueillir tous les cartésiens protestants, tels que Gousset et Chouet, qui venaient étudier ou enseigner dans cette université, la plus célèbre qu'eussent alors les protestants français. Il fut le collaborateur de Clerselier, dans la publication posthume du *Traité de l'Homme de Descartes*. En 1666, il fit

(1) Voici l'épitaphe que lui fit Liénard, médecin de la Faculté de Paris, son disciple et son ami, héritier de ses papiers et de sa bibliothèque :

> Quos unum doctrina facit, compingit in unum
> Doctaque Cartesii ossa hoc marmor corque Rohaldi.
> Has tanti exuvias hominis Lienardus ad aras
> Appendit fidi officiis cumulatus amici.

(2) *Les principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes*. Paris, 1675, in-12.

paraître son grand ouvrage sur l'âme humaine (1). Dans une longue préface, il s'attache à montrer les points de ressemblance entre la doctrine de Descartes et celle de saint Augustin, afin d'autoriser l'une par l'autre. L'esprit, d'abord dans sa nature, puis dans ses facultés, puis enfin dans ses rapports avec le corps, voilà l'ordre et les divisions de son ouvrage. Comme Descartes, il met dans la seule pensée toute l'essence de l'esprit de l'homme, d'où il tire son immatérialité et, par suite, son immortalité. Mais, à la différence de Descartes, se permettant quelques conjectures sur la nature de son immortalité, il croit pouvoir lui attribuer, dans une autre vie, toutes les choses qui suivent nécessairement de son essence, quand on la considère en elle-même et indépendamment de son union avec le corps. De La Forge incline à donner une interprétation empirique aux idées innées de Descartes, par lesquelles il déclare n'entendre que des idées que l'esprit a naturellement la faculté de former, de la même façon que l'on dit que la goutte et la gravelle sont naturelles à certaines familles, quand les personnes apportent des dispositions prochaines à ces maladies. Il ne les distingue pas de la faculté même qu'a l'esprit de penser.

Il combat avec beaucoup de vivacité et d'esprit les espèces corporelles, réelles, intentionnelles, que les péripatéticiens confondaient avec les idées elles-mêmes, ou du moins employaient pour expliquer la perception. Il se moque de ces personnes qui imaginent leur âme, comme un petit ange logé dans leur cerveau, où il contemple les espèces qui lui viennent des objets, comme autant de divers petits tableaux qui lui représentent tout ce qui se passe au dehors, à la manière à peu

(1) *Traité de l'âme humaine, de ses facultés et fonctions et de son union avec le corps, d'après les principes de Descartes*, 1 vol. in-4°. Paris, 1666. La même année, il fut traduit en latin par Flayder.

près d'un homme qui regarde dans un miroir. Les espèces corporelles ne sont pas autre chose, selon de La Forge, que le changement que les objets apportent au mouvement du cours des esprits qui sortent de la glande pinéale, et qui sont l'occasion, à propos de laquelle telle ou telle pensée naît dans notre esprit (1). Vient ensuite la question de l'union et des rapports de l'âme et du corps (2). Il distingue deux causes de l'alliance entre les pensées de l'âme et les mouvements du corps, d'abord une cause générale, la volonté divine, et ensuite une cause particulière, la volonté humaine. Dieu seul est la cause générale de cette alliance de l'âme avec le corps, dont rien ni dans le corps, ni dans l'âme ne peut être la cause. Cette association constante chez tous les hommes entre les mouvements du corps et les idées de l'esprit, a été établie par Dieu ; aussitôt que le corps a pu donner à l'esprit occasion d'avoir quelque pensée et aussitôt l'esprit a pu exécuter quelque mouvement dans le corps. Mais, à côté de cette cause générale et prochaine, il place la volonté de l'âme. Il ne fait Dieu cause efficiente et prochaine que des rapports de l'âme et du corps qui ne dépendent pas de l'âme, tandis qu'à tous les mouvements corporels, qui dépendent d'actes volontaires de l'esprit, il donne pour cause directe et efficiente la volonté humaine. Si donc de La Forge admet une classe de rapports involontaires entre l'âme et le corps qui dépendent directement de Dieu, il admet une autre classe de rapports volontaires, dont la volonté est la cause directe et efficiente. Ainsi ne va-t-il pas aussi loin dans la voie des causes occasionnelles que Geulincx et Cordemoy, et, au moins, à ne considérer que ses ouvrages, on ne peut, avec quelques

(1) Chap. 10. *Des espèces corporelles et des idées ou notions intellectuelles.*

(2) Chap. 14, 15, 16.

historiens, le présenter comme le premier auteur de la doctrine des causes occasionnelles en France, sans méconnaître la part de réalité efficiente qu'il conserve à la volonté (1).

A cette question de l'union de l'âme et du corps, il rattache celle du siége de l'âme dans les organes, qu'il place dans la glande pinéale, comme Descartes, en fortifiant son opinion par une foule de raisons physiologiques. La physiologie revient, presque à chaque page, dans le traité de Louis de La Forge ; il est avant tout médecin et physiologiste, ce qui lui donne un caractère particulier entre les autres disciples de Descartes.

Le premier qui, parmi les cartésiens de France, nia à l'âme humaine le pouvoir de diriger le mouvement, de même que celui de le produire, ne fut pas de La Forge, mais Géraud de Cordemoy, conseiller du roi et membre de l'Académie française. Il était avocat au barreau de Paris, quand un discours sur la distinction de l'âme et du corps, le fit connaître de Bossuet, qui le plaça auprès du Dauphin, en qualité de lecteur ordinaire. Il a composé pour le jeune prince quelques ouvrages historiques, dont nous n'avons pas à nous occuper. En philosophie, il n'a écrit que six discours qui ont été pu-

(1) Le cartésien hollandais Jacques Gousset attribue à de La Forge d'être l'inventeur du sentiment des causes occasionnelles. « La Forge, dit-il, avait âge d'homme, était catholique, et exerçait la médecine à Saumur ; j'étais jeune, puritain et étudiant en théologie, néanmoins nous liâmes amitié. C'était environ en 1658 que m'étant venu voir, il m'entretint, la première fois, de son sentiment sur ce qu'un être demeure dans le même état où il est jusqu'à ce qu'il en soit retiré ou chassé par une cause extérieure. » (*Causarum primæ et secundarum realis operatio, etc.* Lewarden, 1716.) Ce qu'il y a de certain, c'est que de La Forge va moins avant et se montre beaucoup moins explicite dans son ouvrage que dans cette conversation avec Gousset.

bliés sous le titre de ***Discernement de l'âme et du corps*** **(1). Les quatre premiers traitent des corps, de la matière, du mouvement, de la qualité, de la forme, du mouvement des machines artificielles et des machines naturelles, de la première cause du mouvement; les deux derniers, de l'union de l'âme et du corps, de leur action réciproque, de leur distinction, de leurs opérations et des effets de leur distinction. En toutes ces questions, Cordemoy se montre excellent cartésien; il ne se sépare de Descartes qu'au sujet de la divisibilité à l'infini de la matière, pour admettre des substances indivisibles principes des corps (2). Il cherche à prouver, dans le troisième discours, que les machines artificielles et les machines naturelles ont la même cause de mouvement, c'est-à-dire, que, dans les unes comme dans les autres, tout s'explique par un pur mécanisme. Dans le quatrième, il montre qu'un corps n'en peut mouvoir un autre et que c'est quelque esprit qui seul peut le faire mouvoir. Mais quel est cet esprit? Ce n'est pas le nôtre, ce n'est pas notre propre volonté. Le mouvement a lieu, indépendamment de notre volonté, nous pourrions troubler l'ordre du monde en augmentant le mouvement qui s'y trouve, s'il dépendait de notre volonté d'en produire. Enfin, si nos volontés pouvaient produire des mouvements, elles les conserveraient, or, nous savons, par expérience, qu'elles ne peuvent conserver celui dont elles souhaitent le plus ardem-**

(1) Paris, 1666, 1 vol. in-12. Une troisième édition a été publiée en 1690 en 2 vol. in-12, sous le titre de *Dissertations philosophiques sur le discernement du corps et de l'âme*. Dans le second volume sont contenues deux dissertations nouvelles, l'une sur la parole, l'autre sur le système de Descartes.

(2) « J'ai reconnu que l'on ne saurait concevoir les corps que comme des substances indivisibles et que l'on ne saurait concevoir la matière que comme un amas de ces mêmes substances. » (1er *Disc. des corps et de la matière*).

ment la durée. « Donc s'il reste quelque lieu de dire que l'âme meuve le corps, c'est au même sens qu'on peut dire qu'un corps meut un corps. Car, comme on dit qu'un corps en meut un autre, lorsqu'à cause de leur rencontre, il arrive, que ce qui mouvait le premier, vient à mouvoir le second, on peut dire qu'une âme meut un corps, lorsqu'à cause qu'elle le souhaite, il arrive que ce qui mouvait déjà ce corps, vient à le mouvoir du côté vers lequel cette âme veut qu'il soit mu, et il faut avouer que c'est une façon commode de s'expliquer, dans l'ordinaire, que de dire qu'une âme meut un corps et qu'un corps en meut un autre, parce que, comme on ne cherche pas toujours l'origine des choses, il est souvent plus raisonnable, suivant ce qui a déjà été remarqué, d'alléguer l'occasion que la cause d'un tel effet. »

Cordemoy est encore plus explicite dans le cinquième discours sur l'*Union de l'âme et du corps*. « A considérer la chose exactement, il me semble qu'on ne doit pas trouver l'action des esprits sur les corps plus inconcevable que celle des corps sur les esprits, car nous reconnaissons que, si nos âmes ne peuvent mouvoir nos corps, les corps ne peuvent aussi mouvoir d'autres corps ; et comme on doit reconnaître que la rencontre de deux corps est une occasion à la puissance qui mouvait le premier, de mouvoir le second, on ne doit point avoir de peine à concevoir que notre volonté soit une occasion à la puissance qui meut déjà un corps d'en diriger le mouvement vers un certain côté répondant à cette pensée. » Ainsi, la volonté n'est qu'une occasion, non seulement de la production, mais de la direction du mouvement, de même que la rencontre de deux corps n'est qu'une occasion à la puissance qui mouvait le premier, de mouvoir le second ; ainsi, la seule puissance capable de produire le mouvement, est aussi la seule capable de le diriger. Or, cette puissance est Dieu, seule vraie cause efficiente. Il dit encore ailleurs : « Il est

aussi impossible à nos âmes d'avoir de nouvelles perceptions sans Dieu, qu'il est impossible au corps d'avoir de nouveaux mouvements sans lui (1). » Voilà déjà tout entière la doctrine des causes occasionnelles. Malebranche sans doute l'établira avec plus de force et d'étendue, mais c'est Cordemoy qui, le premier en France, a tiré clairement cette conséquence de la philosophie de Descartes.

Nous saurons plus de gré à Cordemoy des développements par lesquels il éclaire et fortifie, d'après Descartes, le discernement de l'âme et du corps. En vrai cartésien il s'applique à montrer l'existence de l'âme comme plus assurée que celle du corps. « Rien n'est, dit-il, plus clair à l'esprit que l'esprit lui-même. » Quant au corps, il ne se contente pas d'en mettre, comme Descartes, la certitude au-dessous de celle de l'esprit, il estime, devançant encore ici Malebranche, que la foi seule peut nous assurer de leur existence : « Pour le corps, je dirai que j'en ai un, parce qu'encore que cela ne me soit pas évident par la lumière naturelle, il me suffit de la foi pour m'empêcher d'en douter (2). »

(1) A la suite des *Discours sur le discernement de l'âme et du corps* est le *Discours physique sur la parole*. Après avoir proposé les moyens de se connaître, il propose dans cet autre discours le moyen de connaître les autres qui est la parole. Il cherche à prouver que la parole est le seul signe auquel nous puissions reconnaître l'existence d'âmes raisonnables dans des âmes autres que nous. Il distingue le langage naturel qui exprime la passion des signes d'institution par lesquels l'âme exprime tout ce qu'elle conçoit et il discerne tout ce qui dans la parole est la part de l'âme d'avec ce qui est la part du corps.

(2) Pour achever l'énumération des œuvres cartésiennes de Cordemoy, mentionnons encore la *Lettre au P. Cossart* pour montrer que le système de M. Descartes et son opinion touchant les bêtes n'ont rien de dangereux, et que tout ce qu'il en a écrit semble être tiré du premier chapitre de la Genèse.

Sylvain Régis a plus fait encore que Rohault pour la propagation de la philosophie de Descartes. Non seulement il l'a enseignée, à son tour, avec le même succès, dans les conférences de Paris, mais il l'a, pour ainsi dire, prêchée avec un éclat extraordinaire dans différentes parties de la France. Il a travaillé à coordonner, à systématiser et à compléter, dans un grand ouvrage, toutes les parties de la philosophie de Descartes, tout en la défendant à la fois contre les excès du dedans et les attaques du dehors, contre Spinoza et contre Huet. Mais, en même temps, de tous les cartésiens de France, il est celui qui, par une interprétation fausse ou incomplète, la pousse le plus avant du côté de l'empirisme.

Régis est né en 1632, dans le comté d'Agénois. Après de brillantes études à Cahors, chez les Jésuites, il vint étudier la théologie à Paris. Mais bientôt il abandonna la théologie pour la philosophie de Descartes, à laquelle il se livra avec ardeur, sous la conduite de Rohault, dont il suivait les conférences publiques (1). En 1665, il reçoit de Rohault et de la société cartésienne de Paris la mission d'enseigner la philosophie nouvelle à Toulouse. Par son éloquence, par la force et la clarté de ses doctrines, il charma les habitants de cette ville. On vit accourir à ses leçons, comme à celles de Rohault à Paris, des savants, des ecclésiastiques, des magistrats, des dames même, avides de s'initier, sous cet excellent maître, à la nouvelle philosophie. Mais voici un fait rapporté par Fontenelle, qui met hors de doute le succès extraordinaire de Régis à Toulouse : « Messieurs de Toulouse, touchés des instructions et des lumières que M. Régis leur avait apportées, lui firent une pension sur leur Hôtel-de-Ville, événement presque incroyable dans nos mœurs et qui semble appartenir à l'ancienne Grèce. »

(1) Voir l'*Éloge de Régis*, par Fontenelle, et les *Mémoires de Niceron*.

Le marquis de Vardes, alors exilé en Languedoc, l'ayant entendu, le sollicita de venir avec lui dans son gouvernement d'Aigues-Mortes. Il ne l'obtint pas sans peine des magistrats de la ville qui eussent voulu fixer dans leurs murs l'éloquent cartésien. Grâce à Régis, il put se consoler de son exil avec la philosophie de Descartes. Régis l'ayant accompagné à Montpellier, en 1671, y enseigna publiquement le cartésianisme, et tint des conférences avec le même succès qu'à Toulouse. Après avoir été comme l'apôtre du cartésianisme dans le midi de la France, il revient à Paris où il continue les conférences de Rohault. L'empressement à le suivre fut extraordinaire; pour s'assurer d'une place, il fallait venir longtemps à l'avance. Mais l'éclat de ces leçons, dit Fontenelle, lui devint bientôt funeste. Le temps était venu des plus grandes défiances et des plus sévères prohibitions contre le cartésianisme. L'archevêque de Paris donna à M. Régis un ordre de suspendre ses conférences, déguisé sous forme de conseil et de prière. Forcé de renoncer à l'enseignement de la philosophie de Descartes, Régis travailla à en donner une exposition systématique et complète. Mais ce n'est qu'au bout de dix ans, et avec les plus grandes difficultés, qu'il obtint, en 1690, la permission de l'imprimer, à la condition d'effacer du titre le nom de Descartes (1). Dans les deux années suivantes, Régis fit paraître une réfutation de la *Censure* de Huet (2) et une réponse aux *Réflexions critiques* de Duhamel (3). Enfin, en

(1) *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale.* Paris, 1690, 3 vol. in-4°. Dans l'édit. d'Amsterdam, on a ajouté, *suivant les principes de Descartes.*

(2) *Réponse au livre qui a pour titre :* Censura philosophiæ cartesianæ, 1 vol. in-12. Paris, 1691.

(3) *Réponse aux Réflexions critiques de M. Duhamel sur le système cartésien de la philosophie de M. Régis*, in-12. Paris, 1692.

1704, il publia un dernier ouvrage, suivi d'une réfutation de Spinoza, sur le texte, si souvent traité par les cartésiens, de l'accord de la raison et de la foi (1). Il jouit, pendant toute sa vie, d'une grande célébrité, fort recherché des grands seigneurs de la cour, et du prince de Condé lui-même qui se plaisait, comme déjà nous l'avons raconté, à s'entretenir avec lui, et disait qu'il ne pouvait s'empêcher de prendre pour vrai ce qu'il lui expliquait si nettement. Il y avait des soirées chez les plus grands seigneurs de la cour, où on se faisait une fête de l'entendre. L'abbé Genest nous l'apprend dans une lettre à Régis. « Je rappelle souvent en ma mémoire ces agréables soirées, où j'étais si content de vous entendre philosopher en présence de M. le duc de Nevers, de M. le duc de Vivonne, et de votre cher ami et le mien, le président de Donneville (2). »

En 1699, Régis avait été admis, en même temps que Malebranche, à l'académie des sciences; mais déjà vieux et souffrant, il ne prit qu'une faible part à ses travaux. Il mourut, en 1707, chez le duc de Rohan, qui lui avait donné un appartement dans son hôtel, indépendamment de la pension qu'il lui payait de la part de son beau-père, le marquis de Vardes, initié par Régis à la philosophie de Descartes.

La prétention de Régis est de tout embrasser, de tout expliquer, sauf la religion et la politique, dans son *Système de philosophie*, comme l'annonce son épigraphe : *De omnibus quæ fiunt, salvis quæ sunt Dei et Cæsaris.* Il le divise en quatre parties, la logique, la métaphysique, la physique et la morale.

(1) *Usage de la raison et de la foi*, *ou l'Accord de la raison et de la foi*, 1 vol. in-4°. Paris, 1704.

(2) Lettre à Régis, imprimée à la suite des *Principes de philosophie*, in-8. Paris, 1716.

En physique, il suit fidèlement Descartes. Il complète la logique avec l'*Art de penser* de Port-Royal. En morale, où Descartes avait laissé ses disciples sans direction, Régis se rapproche de Gassendi et de Hobbes lui-même. Il ne fait pas que ces lois gravées par Dieu dans l'âme de l'homme, dont il fait le fondement de la morale, nous donnent le change, car ces lois ne sont autres que celles de l'amour-propre éclairé.

En politique, il suit aussi de près les traces de Hobbes. Comme lui, il pense qu'aucun état ne peut subsister sans le pouvoir absolu d'un seul; comme lui, il affranchit le souverain de tout contrôle, il remet en ses mains le glaive de la justice et de la guerre, lui accordant même le droit de régler la religion et le culte. Par une tendance analogue en métaphysique, tout ce qui peut présenter quelque indécision dans les principes de Descartes et surtout dans sa théorie des idées, Régis l'interprète au sens de l'empirisme. Cette tendance est encore plus manifeste dans son dernier ouvrage, l'*Usage de la raison et de la foi* (1) que dans le *Cours de Philosophie*, ce qu'il faut, sans doute, attribuer à une réaction contre la philosophie de Malebranche, dont Régis ne cesse de combattre, directement ou indirectement, la plupart des doctrines, et surtout la vision en Dieu.

Je me bornerai à signaler les principaux points par lesquels la philosophie de Régis se distingue ou s'écarte de la philosophie de Descartes. Selon Descartes, l'âme se connaît mieux que le corps; selon Régis, nous les connaissons tous

(1) Dans le premier livre, il traite de la raison humaine et de l'usage qu'on doit en faire dans l'ordre de la nature, touchant les preuves de l'existence de Dieu et les questions de la physique et de la métaphysique qui ont rapport à la foi; dans le deuxième livre, de la foi divine, de sa certitude, de son usage, dans l'ordre de la grâce, pour défendre la religion catholique: dans le troisième, il traite des mystères; dans le quatrième, de l'amour de Dieu, qui est une suite du bon usage de la raison et de la foi.

les deux avec la même évidence. De même que nous ne pouvons concevoir un mode spirituel, sans concevoir en même temps l'existence de l'âme, de même nous ne pouvons concevoir un mode corporel, sans concevoir l'existence du corps. Si tout mode spirituel nous fait connaître la nature de l'âme, qui n'est autre chose que ce sans quoi nous ne pouvons concevoir ce mode spirituel, il en est de même de tout mode corporel, et la nature du corps est aussi ce sans quoi nous ne pouvons apercevoir le mode corporel que nous apercevons (1).

Où Régis s'écarte le plus du véritable esprit de la philosophie de Descartes, c'est dans la théorie des idées. S'il ne nie pas les idées innées, on peut dire qu'il n'en conserve que le nom. Non seulement il supprime leur éternelle et immuable nature, non seulement il leur enlève tout rapport avec Dieu, pour n'en faire que des produits de l'âme humaine, mais il les place dans la dépendance des sens. L'âme, selon Régis, n'a point d'idées innées, si par là on entend des idées créées avec l'âme et indépendantes du corps. Toutes les idées de l'âme viennent de son union avec le corps et, par conséquent, elles ne sont point créées avec l'âme. Il n'admet des idées innées qu'en ce sens qu'il y a des idées produites avec nous et inséparables de nous. Telles sont les idées de Dieu, de l'âme et du corps ; ces trois idées sont constamment en nous, elles sont essentielles à l'homme, il les possède, parce que c'est sa nature de les posséder (2). Mais si l'idée de Dieu n'est qu'une modalité de l'âme, nécessairement modalité finie, comment cette modalité finie représentera-t-elle l'infini ? Régis croit répondre en disant, qu'elle le représente comme

(1) *Usage de la raison et de la foi*, liv. 1, part. 2, chap. 6.
(2) Ibid., livre 1.

l'être le plus parfait que nous pouvons concevoir; par où il semble confondre, comme Gassendi, l'indéfini avec l'infini.

Les idées innées sont produites avec l'âme et y sont continuellement présentes, voilà la seule différence qui, d'après Régis, les distingue des idées générales formées par une abstraction des choses particulières, et dont les sens sont l'origine. En effet, il les fait toutes également dépendre des sens et de la continuelle impression de l'âme sur le corps, ne les séparant pas de l'idée de l'étendue, qui est la suite nécessaire de l'union de l'âme avec le corps (1). Il n'hésite pas à reprendre et à soutenir la maxime, que les universaux n'ont d'existence que dans l'esprit et que rien n'est, dans l'entendement, qui n'ait passé par les sens, sans faire d'exception même en faveur de l'idée de Dieu : « Car, selon saint Paul, ce sont les choses sensibles qui font que l'âme rentre en elle-même pour y contempler l'idée de Dieu, c'est-à-dire, pour se rendre plus attentive à cette idée (2). »

Quoi de plus contraire à Descartes que cette conclusion de Régis : « C'est donc sans fondement que les philosophes modernes assurent qu'il y a des choses dans l'entendement qui n'ont pas passé par les sens, puisqu'il n'y a rien, non seulement dans l'entendement, mais même dans l'âme, qui n'ait passé par les sens médiatement ou immédiatement. Je n'en excepte pas même les idées innées, car il faut remarquer que les idées innées ne diffèrent pas des idées acquises en ce que celles-ci dépendent des sens et que les autres n'en dépendent pas, mais en ce que les idées innées sont continuellement dans l'âme et que les idées acquises n'y sont que successivement, par exemple, je ne vois que successivement les figures particulières, dont les idées

(1) *Cours entier de philosophie*, livre 2, part. 1, chap. 3.

(2) *Usage de la raison et de la foi*, livre 1, part. 2, chap. 3.

sont acquises, parce que l'idée de l'une ne renferme pas l'idée de l'autre, au lieu que j'aperçois continuellement l'étendue, parce qu'elle est enfermée dans l'idée de chaque figure particulière. » Ainsi Régis, sur la question des idées, s'éloigne du vrai sens de Descartes et se rapproche de Gassendi (1).

Mais il se montre fidèle à l'esprit de la philosophie de Descartes, par la tendance à faire Dieu l'unique vraie cause efficiente, et à lui attribuer, de même que Cordemoy, toute l'action réciproque de l'âme et du corps et la correspondance de leurs phénomènes. « Je sais, dit-il, par expérience que toutes les pensées de l'âme dépendent des mouvements du corps, donc les mouvements du corps produisent les pensées de l'âme; mais ils ne peuvent les produire en qualité de cause première, puisqu'ils n'ont pas en eux-mêmes leur raison d'agir, ils les produisent donc en qualité de causes secondes. Or, les causes secondes n'agissent que par la vertu de la cause première, qui est Dieu, et Dieu n'agit que par sa volonté. Donc les mouvements du corps n'agissent sur l'âme que par la volonté de Dieu, en tant qu'il a résolu de produire certaines pensées dans l'âme, toutes les fois que les objets extérieurs produisent certains mouvements dans le corps..... Quand je considère encore que le corps et l'esprit n'agissent l'un sur l'autre que par l'action même de Dieu, je suis obligé de reconnaître que les causes secondes n'ont pas de causalité propre, et que tout ce qu'elles peuvent contribuer à la production des effets, c'est d'être comme les instruments dont Dieu se sert pour modifier l'action par laquelle il produit ces

(1) Plusieurs cartésiens ont combattu l'empirisme de Régis, l'abbé Genest, dans une lettre, à la suite de ses *Principes de philosophie* en vers, Paris, in-8, 1717; Lelevel, disciple de Malebranche, dans la *Vraie et la fausse métaphysique*. Rotterdam, 1694, in-12.

effets (1). » Régis ne fait pas même, comme de La Forge, une exception en faveur des mouvements et des actes volontaires. Il nie que la volonté soit une cause véritable et rapporte à Dieu directement tous les actes que nous avons coutume de rapporter à nous-mêmes. « Je sais bien qu'on regarde communément l'âme comme une chose qui se détermine elle-même, mais cette action ou efficacité de l'âme n'est appuyée que sur les préjugés des sens qui font qu'on attribue à l'âme et, en général, à toutes les causes secondes de véritables actions, bien qu'elles n'en puissent produire aucunes qui soient telles ; car, pour produire de véritables actions, il faut agir de soi-même et par soi-même, c'est-à-dire par sa propre vertu, et il est certain qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir de la sorte. D'où il s'ensuit qu'il n'y a que Dieu qui soit une cause véritablement efficiente, et que toutes les autres causes ne sont que des instruments qui agissent par la vertu de Dieu (2). »

Néanmoins et contrairement, à ce qu'il me semble, aux prémisses qu'il vient de poser, il laisse à l'âme le pouvoir de diriger le mouvement et de concourir à l'action, en déterminant celui que Dieu produit en nous. Il se fait même le défenseur des causes secondes et l'adversaire des causes occasionnelles. Selon Régis, les causes secondes ne sont pas seulement causes occasionnelles au regard de Dieu, mais causes instrumentales, c'est-à-dire, qu'elles ne sont pas seulement déterminées à agir par une cause principale, mais qu'aussi elles modifient elles-mêmes l'action de la cause principale qui est Dieu (3).

Quelques points méritent d'être signalés dans la théologie naturelle de Régis. Il n'identifie pas, comme Descartes, la

(1) *Cours de philosophie*, livre 1, part. 2, chap. 5.

(2) Ibid.

(3) *Usage de la raison et de la foi*, livre 1, chap. 2.

conservation des êtres avec la création continuée : « La création n'est autre chose que l'action indivisible de Dieu, par laquelle il produit l'être absolu des substances, qui est telle que non seulement on ne lui donne aucune succession, mais on ne la conçoit pas même comme un commencement indivisible d'une action successive. Quant à la conservation, prise au vrai sens, elle n'est autre chose que l'action de Dieu qui se termine, non pas à l'être de la substance considérée absolument, mais aux modes qui diversifient la substance par le mouvement. »

Dans sa réfutation de Huet, Régis, sans aucune espèce d'ambage, rejette la création *ex nihilo* et l'idée d'un commencement ou d'une limite quelconque du monde. « Les cartésiens, dit-il, croient qu'il n'y a rien de moins raisonnable que de dire que l'être a été créé du néant, car c'est proprement dire que le néant est l'origine de l'être, ce qui répugne plus que de dire que les ténèbres sont le principe et l'origine de la lumière. » Non seulement la matière n'est pas tirée du néant, mais elle n'a pas commencé dans le temps ; d'où cependant il ne résulte pas qu'elle soit éternelle, car cela seul est éternel, qui existe en lui-même et par lui-même. Ce monde sans commencement est aussi sans limites. Selon Régis, Descartes a pris et dû prendre le mot d'indéfini dans le sens que le monde n'a point de bornes et partant qu'il est véritablement infini, et quand il se sert du mot indéfini, c'est qu'il parle seulement de quelque partie de l'univers (1).

Sur la question de la liberté de Dieu et de la providence, qui était alors si vivement agitée, Régis semble chercher un milieu entre Malebranche et ses adversaires. Il admet la li-

(1) *Réponse au livre qui a pour titre :* Censura philosophiæ cartesianæ. 1 vol. in-12. Paris, 1691.

berté d'indifférence en Dieu, en ce sens que Dieu a la propriété d'agir au dehors, sans être ni déterminé, ni contraint par une cause extérieure. Mais s'il n'est déterminé à agir par aucune cause extérieure, il est très déterminé à agir par lui-même et par sa propre volonté. L'indifférence de la liberté humaine est tout opposée à celle de Dieu et incompatible avec sa perfection. L'indifférence de Dieu est extrinsèque, l'indifférence de la liberté de l'homme est intrinsèque. On voit qu'au fond cette liberté d'indifférence de Régis pourrait se concilier avec les doctrines de Malebranche et de Leibnitz.

De la même manière, il cherche à se placer entre les partisans des volontés générales et ceux des volontés particulières. Les unes et les autres lui semblent incompatibles avec la perfection infinie de Dieu. Par volontés générales, entend-on qu'il ne veut les choses que par rapport au général, comme un roi qui n'a pas le loisir d'aviser aux détails, c'est supposer en lui une certaine impuissance; entend-on au contraire que les volontés divines sont de soi indéterminée, et que Dieu ne veut aucune chose, sans y être déterminé par quelque occasion ou par quelque agent particulier, c'est porter atteinte à la simplicité et à l'actualité divines. Il démontre ensuite, de la même façon que Malebranche, que les volontés particulières sont indignes de lui, d'où il conclut que la seule volonté qui convienne à Dieu, c'est une volonté simple, éternelle, immuable, laquelle embrasse indivisiblement, et par un seul acte, tout ce qui est et tout ce qui sera, les choses les plus diverses et les plus opposées, la pluie et le beau temps, la santé et la maladie, etc. (1). Au fond, Régis n'exclut que les volontés particulières, pour leur substituer une volonté géné-

(1) *Usage de la raison et de la foi*, liv. 1.

rale, simple, immuable, qui ne diffère que par les termes de la doctrine de Malebranche.

Ce que Dieu produit par cette volonté générale et immuable est ce qu'il y a de meilleur. Tout en demeurant bien au-dessous de l'optimisme de Malebranche et de Leibnitz, Régis a cependant donné quelques développements à l'optimisme de Descartes. Un chapitre de sa métaphysique est intulé : *Les facultés que Dieu a données à l'homme sont les plus excellentes qu'elles puissent être suivant l'ordre général de la nature* (1). « A ne considérer que la puissance de Dieu et la nature de l'homme en elles-mêmes, il est très-facile de concevoir que Dieu a pu rendre l'homme plus parfait qu'il n'est; mais si l'on veut considérer l'homme, non en lui-même et séparément du reste des créatures, mais comme un membre de l'univers et une partie qui est soumise aux lois générales du mouvement, on sera obligé de reconnaître que l'homme est aussi parfait qu'il a pu être. » Le mal même qui est dans le monde contribue, selon Régis, à la beauté et à la perfection de l'ensemble. S'il y a des choses qui passent pour imparfaites, ce n'est pas à l'égard du monde, mais à l'égard des parties du monde.

Quant aux rapports de la raison et de la foi, Régis estime les objets si disproportionnés qu'il est impossible d'expliquer les uns par les autres. La raison est infaillible dans l'ordre de la nature et la foi dans l'ordre de la grâce. Mais si elles ne peuvent s'expliquer l'une par l'autre, elles ne peuvent se contredire. Jamais il ne faut sacrifier la raison à la foi, ni la foi à la raison, parce que la raison et la foi ne peuvent rien avoir d'opposé et que la contradiction qui paraît entre elles n'est jamais qu'apparente. Un chrétien doit rendre compte

(1) *Cours de philosophie*, liv. 2, part. 2, chap. 29.

de sa foi, mais non pas des mystères. Il blâme les tentatives des scholastiques et des philosophes modernes, entre autres de Desgabets pour expliquer le mystère de l'Eucharistie par les principes des sciences naturelles. En général, l'essai de conciliation de Régis entre la raison et la foi, se recommande par beaucoup de modération et de sagesse, mais ne se distingue ni par la hardiesse de quelques cartésiens hollandais, ni par l'originalité et la profondeur de Malebranche ou de Leibnitz.

A la suite de cet ouvrage, se trouve une réfutation de l'opinion de Spinoza touchant l'existence et la nature de Dieu. Régis se borne à la critique des définitions, des axiômes et des propositions qui se rapportent à l'existence de Dieu, d'où dépend tout le reste du système. Il relève très-bien le vice de la définition de la substance et le paralogisme de Spinoza. Exister en soi, mais non exister par soi est le caractère commun de tout ce qui est substance. Spinoza confirme, dit Régis, tout ce que nous avons dit de la nature et de l'existence de Dieu, à savoir que Dieu est une pensée parfaite, une, infinie, éternelle, etc., mais il n'a nullement démontré qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance qui est Dieu. Pour plus de détails, il renvoie à l'*Athéisme renversé* de François Lami. A Régis revient encore l'honneur de la plus ferme et de la meilleure réfutation de la *Censure* de Huet, dont il sera question à l'occasion de Huet (1).

Je passe de Régis à deux théologiens, Cally et Desgabets, dont les noms se retrouvent dans la plupart des ouvrages, des discours et des censures de cette première période du cartésianisme. Cally, professeur de philosophie et d'éloquence à l'université de Caen, est un des théologiens qui montrèrent

(1) Nous joindrons la polémique de Régis contre Malebranche à celle d'Arnauld.

en France le plus d'attachement pour la philosophie nouvelle. D'ardent péripatéticien qu'il avait été d'abord, il devint cartésien non moins ardent. Ce qu'il y a de plus curieux dans la conversion philosophique de Cally, c'est qu'elle fut opérée par son ami Huet, partisan zélé de Descartes avant d'en être le plus violent et le plus dangereux ennemi, chez lequel se tenaient alors des conférences cartésiennes. Lorsque Huet fit défection et publia la *Censure*, Cally rompit aussitôt les relations d'amitié que pendant longtemps il avait eues avec lui. De même qu'Antoine Legrand, Cally a voulu faire pénétrer la philosophie de Descartes dans les écoles en lui donnant une forme scholastique. Tel est le but d'un grand ouvrage de philosophie dédié à Bossuet et intitulé : *Universæ philosophiæ institutio* (1). Mabillon, dans son *Traité des études monastiques*, recommande aux professeurs de philosophie de s'attacher de préférence à cet ouvrage de Cally. Cally divise la philosophie en cinq parties, logique, science générale, physique, théologie naturelle et théologie morale. En logique, il suit l'*Art de penser* et il réfute de la même manière la proposition que toutes nos idées viennent des sens. Quant à la façon de concevoir la nature des idées, il combat Malebranche et veut s'en tenir à Descartes. Il définit l'idée une vraie image des choses telles qu'elles sont, *vera imago materiæ sibi subjectæ.* Mais on peut lui reprocher d'intervertir les principes de la méthode de Descartes en plaçant dans les règles de la connaissance de la vérité, la véracité divine avant l'évidence. Dans le second livre sur la science générale, Cally traite des essences et, comme Descartes, les fait dépendre de la volonté de Dieu. D'après Descartes aussi, il place l'essence de la matière dans la seule étendue. Il repousse les formes substantielles, les

(1) 2 vol. in-4°. Caen, 1695.

accidents absolus, et il entreprend de démontrer la compatibilité de cette doctrine avec la transsubstantiation (1).

Il a même consacré à cette question un ouvrage spécial, intitulé : *Durand commenté*, *ou l'accord de la théologie avec la philosophie touchant la transsubstantiation de l'Eucharistie* (2). Sous prétexte de commenter Durand qui a lui-même donné de l'Eucharistie une explication analogue à celle de Descartes, il y développait et justifiait la doctrine des lettres au P. Mesland. Il eut même l'imprudence de provoquer contre lui tous les théologiens de l'École en osant rétorquer contre eux la thèse du P. Valois. Le P. Valois avait accusé ceux qui nient, avec Descartes, les accidents absolus, d'avoir des sentiments conformes à ceux de Luther et de Calvin. A son tour, Cally accuse la doctrine des accidents absolus d'être opposée à celle de l'Église et conforme aux erreurs de Luther sur le sujet de l'Eucharistie, ce qui lui valut d'être censuré par l'évêque de Bayeux le 30 mars 1701 et condamné à faire une rétractation publique. Quelques années auparavant, Cally, accusé de cartésianisme et de jansénisme, avait été privé de sa chaire à l'Université, de la cure d'une paroisse de la ville, et pendant quelque temps relégué à Montdidier (3). Huet, dans ses *Mémoires*, fait allusion à ces persécutions de son ancien ami, et, dans sa haine contre le cartésianisme,

(1) Il dit n'avoir pas traité les trois dernières divisions indiquées au début de son ouvrage, la physique, la théologie naturelle et la théologie morale, par cette raison, que ce qu'il en a donné dans l'École ne lui paraît pas assez travaillé pour être rendu public.

(2) Cologne, 1700.

(3) « On vient de m'écrire que M. Cally, Curé de Saint-Martin de Caen, M. Malouin, curé de Saint-Étienne de la même ville et celui de Saint-Sauveur ont été relégués, le premier à Montdidier, le deuxième à Moulins, le troisième à Pontorson, et que c'est à cause du cartésianisme et du jansénisme. » (Bayle, *République des Lettres*, janvier 1687).

semble y applaudir (1). Bossuet, au contraire, intervient pour les adoucir. Consulté par l'évêque de Bayeux sur le livre de Cally, tout en condamnant la doctrine, il lui recommande de traiter avec bénignité la personne de ce bon et digne curé qui se soumet par avance à sa censure. Il lui envoie en même temps un modèle de jugement, où il évite toute allusion à la doctrine de Descartes (2).

Par l'ardeur de ses opinions philosophiques, par la témérité de ses innovations en philosophie et en théologie, Dom Robert Desgabets fit encore plus de bruit et souleva de plus vives oppositions que Cally, soit au sein même, soit en dehors du cartésianisme (3). Robert Desgabets, né en Lorraine, d'une famille noble, entra jeune encore, en 1636, dans l'Ordre des Bénédictins. Supérieur, visiteur, définiteur, il remplit tous les principaux emplois de l'Ordre, et dans tous se signala par son zèle pour les études, par son amour des libres discussions, et par son opposition à la philosophie de l'École, qui jamais n'avait été en grand honneur chez les Bénédictins

(1) Après avoir raconté sa conversion au cartésianisme, il ajoute : Tamque vehementi ad eam studio exarsit, ut tradita a se tot annos præcepta et dogmata palam ejuraret, nec aliud quidquam creparet, vel in publicis lectionibus, vel in privatis colloquiis quam Cartesium. Quod et tam inconsiderate, tamque licenter ab eo factum est, ut cum rerum sacrarum attingeret doctrinam, minime temperaret, sibi quin eam quoque cartesianis commentis corrumperet. Atque id ipsi demum noxæ et dedecori fuit. *Comment.*, p. 387.

(2) Lettre 247, tome XI, p. 249, éd. Lefèvre.

(3) Voir, sur Desgabets, une notice d'Amédée Hennequin, sur les Œuvres philosophiques du cardinal de Retz, d'après les manuscrits de la Bibliothèque d'Épinal, Paris, 1842. Et dans les *Fragments de philosophie cartésienne* de M. Cousin, in-12, Paris, 1845, les deux Mémoires sur une séance d'une société cartésienne et sur le cardinal de Retz, cartésien. — Desgabets est mort en 1678.

Envoyé par la congrégation, en qualité de procureur général, à Paris, il s'y lia avec tous les principaux cartésiens, avec Clerselier, Régis, Rohault, le P. Poisson et Malebranche, dont il prit la défense contre l'abbé Foucher, dans le seul ouvrage qu'il ait fait imprimer (1). Mais il a laissé un grand nombre de manuscrits sur la théologie et sur la philosophie conservés à la bibliothèque d'Épinal. Curieux de toutes les doctrines et de toutes les expériences nouvelles, il en imagina et en fit lui-même un certain nombre, parmi lesquelles celle de la transfusion du sang dont, le premier, il paraît avoir eu l'idée. Mais si Desgabets est un cartésien, ce n'est qu'un cartésien fort infidèle et fort incomplet, et qui semble avoir voulu embrasser, dans le plus singulier éclectisme, Descartes et Gassendi. Après avoir de bonne heure adopté la philosophie nouvelle, bientôt il s'en sépara sur une foule de points essentiels en métaphysique et ne lui demeura guère fidèle qu'en physique. L'activité et la hardiesse de son esprit, la vivacité de son imagination, ses innovations hasardeuses en philosophie et en théologie lui firent une grande réputation et même des disciples, dans son Ordre et dans le monde. Régis l'appelle un des plus grands métaphysiciens du siècle (2). Une lettre de Dom Claude Paquin jointe aux manuscrits de Desgabets nous apprend que Régis avait été très-lié avec lui, et avait beaucoup profité de ses lumières et de sa méthode (3). Peut-être Desgabets a-t-il contribué à pousser Régis du côté de l'empirisme.

Mais l'empirisme de Régis demeure contenu dans certaines

(1) *Critique de la critique de la Recherche de la vérité*, où l'on découvre le chemin qui conduit aux connaissances solides pour servir de réponse à la lettre d'un académicien. Paris, 1675, in-12.

(2) *Usage de la Foi et de la Raison*, liv. 3, chap. 17.

(3) Notice de M. Amédée Hennequin.

bornes, et n'entre ouvertement en lutte contre aucun des grands principes de Descartes. Desgabets, au contraire, fait la guerre au spiritualisme de Descartes et reprend pour son compte la plupart des arguments de Gassendi. Ce qu'il aime surtout dans Descartes, « c'est une méthode géométrique qui instruit sans disputer, qui apprend à retrancher les subtilités inutiles ou dangereuses, les vains raffinements qui, de la scholastique, passent dans la théologie et l'altèrent. » Mais il reproche à Descartes de cesser trop souvent d'être cartésien, par infidélité à ses propres principes. Desgabets déploie la plus grande ardeur à ruiner tous les fondements de la distinction de l'âme et du corps établis par Descartes, et à obscurcir, sinon à nier, la spiritualité de l'âme. Il insiste sur la dépendance nécessaire de l'âme et du corps, de telle façon qu'il ne peut pas ne pas être suspect de tendre à les confondre. Tout ce que Gassendi avait objecté à Descartes pour prouver que cette dépendance est absolue, il le reproduit, sinon avec plus de force, du moins avec de nouvelles subtilités. Mais son principal argument, auquel il revient sans cesse, est tiré de la durée que Descartes a quelque part attribuée à toutes nos pensées. Or, selon Desgabets, la durée signifie succession, mouvement, la durée est une appartenance et dépendance du corps, elle est quelque chose de matériel, d'où il suit que nous n'avons jamais aucune pensée que dépendamment du corps. Il est aussi clair que notre pensée commence, se continue et finit qu'il est clair que nous pensons; nous pouvons mesurer notre pensée à l'horloge comme le drap à l'aune; donc, chacune de nos pensées porte évidemment avec elle la dépendance qu'elle a du corps, et nous ne pouvons en connaître une seule sans savoir en même temps qu'elle a une succession, un mouvement, des parties, c'est-à-dire qu'elle est inséparable du corporel. Toutefois il recommande de prendre garde que tout cela ne convient pas à la pensée par

identité de nature, mais seulement par son union avec le corps. Desgabets se croit donc en droit de faire à Descartes ce singulier reproche, d'être celui de tous les hommes qui a davantage corporifié les esprits, tout en prétendant séparer l'âme du corps, parce qu'il a le plus insisté sur la durée des substances.

Il veut aussi tirer parti de ce qu'il appelle la fameuse découverte de Descartes, au sujet des qualités sensibles qui appartiennent à l'âme, non au corps, pour insinuer que l'âme, en qui ces qualités sensibles résident, est le vrai objet des sens. Mais quoi de plus étrange et de plus légitimement suspect de matérialisme que le passage suivant, cité par M. Cousin! « Le nom d'objet des sens pris à la rigueur, Dieu même, les choses spirituelles, et surtout l'âme, et toutes nos pensées sont le propre objet des sens. Le doute et toute peusée humaine doit aussi passer pour une chose sensible, parce que, tout ainsi que l'homme est composé d'âme et de corps, toute pensée est composée de mouvement et de passion ou d'action de l'âme. »

Au défaut de la spiritualité, il prétendait fonder l'immortalité sur une doctrine qui lui était chère et dont il faisait grand bruit, l'indéfectibilité des substances. Les substances n'ayant qu'un point indivisible et simple d'existence, il est impossible d'en rien retrancher ni de rien y ajouter, de concevoir qu'elles finissent et même qu'elles commencent, voilà ce qu'entend Desgabets par son indéfectibilité des substances. Au regard de Dieu, qui n'a pas d'instant divisible dans sa volonté, et qui crée en une seule fois ce qui paraît successif à l'esprit humain, il serait contradictoire d'anéantir une substance, car ce serait au même moment vouloir et ne pas vouloir, faire et ne pas faire. Il n'était pas moins difficile à Desgabets de paraître éviter ici la conséquence de l'éternité et de la nécessité des substances, que tout à l'heure, celle du maté-

rialisme. On comprend donc les alarmes de Madame de Sévigné, très au courant des opinions et des discussions de Desgabets par Corbinelli et le cardinal de Retz, et qu'elle reprenne sa fille, qui l'appelle un éplucheur d'écrevisses par dégoût de ses subtilités et de son attirail scholastique : « Vous appelez Dom Robert un éplucheur d'écrevisses, Seigneur Dieu ! s'il introduisait tout ce que vous dites, plus de jugement dernier ! Dieu auteur du bien et du mal (1) ! plus de crimes ! appelleriez-vous cela éplucher des écrevisses (2) ? »

On s'étonnera sans doute de rencontrer Desgabets, qui nous a paru plus près de Gassendi que de Descartes, parmi les défenseurs de Malebranche et de la *Recherche de la vérité*. Mais ce qu'il attaque dans Foucher, c'est surtout le scepticisme, et ce qu'il défend dans Malebranche c'est le dogmatisme. Il faut, dit-il, aider l'auteur de la *Recherche* à bâtir quelque chose de solide, et non pas chercher à ébranler toutes les découvertes de nos jours, que l'on doit regarder comme très-propres à donner enfin un heureux commencement à la découverte de la vérité. Il combat le scepticisme avec une certaine force et par le fait et par les principes. En fait il lui oppose l'existence de connaissances solides et d'ouvertures réelles pour arriver à une connaissance fort claire et particulière des corps, parmi lesquelles il place les principes, aujourd'hui, dit-il, démontrés, que les qualités sensibles n'appartiennent qu'à l'âme, et que tout dans le corps se fait par le mouvement et la figure des parties. En réponse à tous les doutes de

(1) Ceci est une allusion à une autre opinion de Desgabets, sur la convertibilité de toutes les négations en affirmations, à laquelle on pouvait imputer cette conséquence que le péché n'était plus une pure privation, mais une réalité dont Dieu était l'auteur. (Voir dans le Mémoire de M. Cousin ce qui est relatif à cette difficile et obscure discussion.)

(2) 1677, Lettre 591. — Édit. de 1818.

Foucher touchant la conformité des idées avec leurs objets, il dit des choses très-fortes et très-sensées sur la certitude et l'infaillibilité de toutes les opérations premières et simples de la faculté de connaître. Mais, comme il est de sa nature de tout exagérer, dans son opposition au scepticisme, non content d'établir qu'il y a des connaissances claires et indubitables, il prétend que toutes le sont également, que toutes les choses auxquelles nous pensons et dont nous parlons existent réellement hors de l'entendement, et qu'elles sont telles qu'on les connaît. On le voit, dans ses discussions avec le cardinal de Retz, soutenir intrépidement la doctrine que tout ce qui est connu existe, ne faisant aucune distinction entre l'existence objective au sens cartésien et l'existence en soi.

Mais, d'ailleurs, il se tourne du côté de Foucher contre l'intellection pure, en tant qu'opération indépendante des sens, source unique d'où il prétend que dérivent toutes nos idées, même les plus spirituelles. Quant à l'assertion que nous voyons toutes choses en Dieu, Desgabets ne veut y voir qu'un effet de la piété de l'auteur plutôt que la suite de quelque principe bien clair. Cette manière d'expliquer nos pensées, dit-il encore, paraît toute mystique, et on a beaucoup de peine à y trouver de la solidité. Cependant le livre de la *Recherche* lui semble contenir tant de belles choses, et être écrit avec tant de soin, que quand l'occasion se présente, on ne saurait rien faire de plus utile au public, ni qui doive être plus agréable à son illustre auteur que d'éclaircir certaines choses où il a peut-être laissé quelque obscurité. »

Desgabets se signala et se compromit plus encore par ses hardiesses et ses nouveautés en théologie que par ses doctrines philosophiques. Nul ne remua plus témérairement la matière de l'Eucharistie et ne mit plus de zèle à divulguer, développer et défendre l'explication proposée par Descartes au P. Mesland. Il se jette au cœur de cette polémique, il se fait

le second de Clerselier, répond à sa place aux objections qui lui sont adressées, et compose une foule d'écrits, demeurés manuscrits, sur cette délicate question (1). Régis rapporte et blâme une prétendue explication de Desgabets, qui au fond n'est autre que celle de Descartes au P. Mesland (2); Arnauld, Bossuet, Nicole, l'ont encore plus sévèrement blâmé. La congrégation à laquelle appartenait Desgabets s'en émut, ses supérieurs l'interrogèrent et l'obligèrent à s'expliquer. Il le fit catholiquement et dissipa tous les ombrages par sa prompte et entière soumission (3). Au même temps, Dom Gallois, dans la branche des Bénédictins de Saint-Maur, excitait par le même motif de semblables alarmes, et était aussi obligé de se rétracter.

Desgabets nous conduit à parler du cardinal de Retz. Plus connu jusqu'à présent dans l'histoire de nos troubles civils que dans celle de notre philosophie, ce personnage fameux mérite cependant une place, que nous nous empressons de lui accorder, dans le sein de l'école de Descartes, comme nous l'ont appris de récentes et curieuses découvertes. En quels temps et comment le cardinal de Retz s'occupa-t-il de la philosophie de Descartes? Rentré en France en 1675, il vécut retiré dans son château de Commercy et se voua à l'étude et à la retraite. Il se serait même fait Bénédictin dans l'abbaye de Saint-Michel, située aux environs de Commercy, si le pape ne s'y fût opposé. Là, jusqu'à sa mort, en 1679, et sans autre interruption qu'un voyage à Rome pour le conclave de

(1) Voir le manuscrit déjà cité de la Bibliothèque impériale, qui contient deux écrits de Desgabets, en réponse à des objections adressées à Clerselier; voir les titres des diverses pièces du manuscrit d'Épinal, cités par M. Cousin.

(2) *Usage de la Raison et de la Foi*, liv. 3, chap. 17.

(3) *Vie de Nicole*, par l'abbé Goujet.

1676, il s'occupa très-sérieusement d'études philosophiques. Madame de Sévigné s'inquiète de l'ardeur avec laquelle il s'y applique, et écrit à sa fille : « Hors le quart d'heure qu'il donne du pain à ses truites, M. de Retz passe le reste avec Dom Robert dans les dissertations et les distinctions de métaphysique qui le font mourir. » A l'imitation des abbayes de Bénédictins dans le voisinage desquelles il vivait, il avait établi dans son château de Commercy une sorte d'académie et des discussions régulières de philosophie, où nous voyons Desgabets, alors supérieur de l'abbaye du Breuil, située dans un faubourg de Commercy, jouer le principal rôle. D'autres Bénédictins qui, sans autre renseignement, sont désignés comme cartésiens, y prennent part. Le cardinal préside à ces discussions, tantôt il les résume, tantôt il parle en son propre nom (1). On y voit intervenir Corbinelli, ami de Madame de Sévigné et parent du cardinal, qui vint passer quelque temps à Commercy et marqua son passage par l'analyse d'un traité de Desgabets sur l'indéfectibilité des substances et de ses principales doctrines (2). Le cardinal de Retz donne à Desgabets le sage conseil de se défendre avec application de la pente qu'il a, un peu trop naturelle, à s'imaginer que ce qui est le plus outré dans les sciences est le plus vrai. Non moins bien lui reproche-t-il qu'au lieu de tirer l'esprit de la doctrine de Descartes, il n'a travaillé qu'à y mettre le corporel.

Dans toute cette discussion il se montre, sinon grand métaphysicien, au moins dialecticien sévère, cartésien ferme et sensé. Soit qu'il s'agisse du doute méthodique, traité par

(1) Les dissertations et traités du cardinal de Retz furent recueillis par Dom Hennezon, son ami et prieur de Saint-Michel. On les trouve intercalés dans le manuscrit d'Épinal, avec les OEuvres de Desgabets.

(2) Il est intitulé : *Propositions touchant la dépendance que Dom Robert prétend que l'âme a du corps.*

Desgabets de chimère, soit qu'il faille défendre contre ses subtiles attaques les preuves de la spiritualité, il établit et justifie avec autant d'exactitude que de force le vrai sens de la doctrine de Descartes. Il est impossible de mieux relever le sophisme de Desgabets au sujet de la durée, qu'il fait matérielle, pour ensuite par elle matérialiser toutes nos pensées, et la prétendue contradiction qu'il impute à Descartes. Descartes à la main, le cardinal de Retz prouve que jamais il n'a rien entendu par durée qui fût distinct de l'existence même des choses, qu'en dehors de cette existence la durée n'est pour lui qu'une façon de penser, qu'il n'applique la succession qu'aux modes de la substance et non à la substance elle-même, que jamais il n'a confondu la succession avec l'étendue. A ce propos, il s'indigne contre Desgabets et il s'écrie : « Y a-t-il un philosophe qui ait mieux distingué l'esprit d'avec le corps et les modes spirituels d'avec les modes corporels que Descartes l'a fait, qui ait mieux entendu que lui que l'esprit est indivisible et par conséquent qu'il a tout son être ensemble ? Il a enseigné clairement que la durée de son esprit n'était distinguée de son essence et de sa substance que par la pensée, que c'était non pas un mode, mais un attribut en elle, parce qu'elle s'y trouve toujours de la même façon. Et au préjudice de cela, Dom Robert veut que M. Descartes donne à nos pensées intrinsèquement et par essence tous les modes corporels, qu'il y reconnaisse une véritable durée avec distinction des parties, et que ce qu'il appelle durée de l'esprit soit une véritable et réelle succession des parties de l'esprit qui cessent d'être et se renouvellent continuellement, etc. » Voilà ce que le cardinal de Retz trouve dans les écrits de « cet admirable homme, » et ce qu'il oppose aux étranges interprétations de Desgabets.

Cependant le cardinal de Retz n'est cartésien qu'avec réserve; il évite même de se prononcer en faveur de la doctrine, con-

damnée par Rome, du mouvement de la terre, et soutenue par Desgabets. C'est le cardinal qui défend Descartes en métaphysique, c'est Desgabets qui le défend en physique.

Tels sont les cartésiens les plus remarquables que nous offre cette première période de l'histoire du cartésianisme. Ou ils se bornent à reproduire exactement la doctrine de Descartes, ou s'ils la modifient, c'est dans le sens, de l'empirisme. Si quelques-uns sont les contemporains de Malebranche, tous lui sont antérieurs par leur développement philosophique et échappent à son influence. Le cartésianisme n'a pas encore reçu le souffle platonicien de l'Oratoire et de Malebranche, ni enfanté ses plus illustres représentants, que nous rencontrerons au début de sa seconde période.

---

# CHAPITRE XXV.

Adversaires de la philosophie de Descartes. — Adversaires péripatéticiens. — Le P. Vincent. — Apologie des formes substantielles par le P. Lagrange. — Jean-Baptiste Duhamel, premier secrétaire de l'académie des sciences. — Duhamel, professeur de l'université de Paris. — Adversaires gassendistes. — Guy Patin. — De La Chambre, médecin de Louis XIV. — Bernier. — Sa réponse au P. Valois, en faveur de Gassendi. — Sorbière. — Du rôle qu'il a joué entre Descartes et Gassendi. — Ses divers jugements sur l'un et sur l'autre. — Molière, élève de Gassendi. — Traduction de Lucrèce. — Traces de la philosophie de Gassendi dans ses comédies. — Railleries contre l'École. — Pancrace, le maître de philosophie du *Bourgeois gentilhomme*, Thomas Diafoirus. — Railleries contre Descartes. — Marphurius et le doute méthodique. — Les *Femmes savantes* cartésiennes. — Ironie contre le spiritualisme de Descartes. — Parenté de la morale du *Misanthrope* avec celle de Gassendi. — Coup-d'œil général sur la philosophie de Gassendi au XVII[e] siècle. — Opposition de Pascal à Descartes. — Traces de l'influence cartésienne dans des opuscules antérieurs aux *Pensées* et dans les *Pensées* elles-mêmes. — Descartes accusé de chercher à se passer de Dieu. — Pyrrhonisme de Pascal. — Application de la règle des partis substituée à toutes les preuves métaphysiques et physiques de l'existence de Dieu. — Sa Méthode pour démontrer la foi.

Je donne ici place aux adversaires de la philosophie proprement dite de Descartes, et non encore à ceux qui ont plus particulièrement combattu les doctrines de Malebranche,

dont il ne sera question que dans la seconde partie de cette histoire.

Les anti-cartésiens de France n'ont pas tous le même drapeau, les mêmes doctrines et le même langage. Les uns relèvent de l'École, les autres de Gassendi, d'autres enfin, qui ne sont pas les moins dangereux, prétendent parler au nom de l'Église et du concile de Trente. La philosophie de Descartes fut immédiatement aux prises avec toutes les opinions, toutes les définitions, toutes les formes consacrées par l'École, avec l'empirisme péripatéticien, avec celui de Gassendi, avec de nouveaux sceptiques et avec un certain nombre de théologiens.

Ils sont innombrables, mais obscurs, les adversaires de la philosophie nouvelle au nom de la philosophie de l'École. On en pourrait compter presque autant que de régents de philosophie, dans toutes les universités et tous les colléges. Ils défendent, comme ils peuvent, les subtilités de la logique contre les dédains des cartésiens, ils opposent aux idées innées le *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, ils combattent surtout avec acharnement pour les formes substantielles. Ceux-là seuls nous intéressent qui ont eu quelque éclat ou ont cherché à rajeunir par de nouvelles explications et par un certain éclectisme le péripatétisme des écoles. Nommons d'abord le P. Vincent, professeur de philosophie à Toulouse et supérieur de la congrégation de la doctrine chrétienne, l'auteur de plusieurs savants commentaires sur la philosophie péripatéticienne, et d'une critique de la philosophie de Descartes au point de vue péripatéticien (1).

(1) *Discussio peripatetica in qua philosophiæ cartesianæ principia per singula fere capita seu articulos dilucide examinantur*, in-12. 1677. — Tolos.

Le P. Vincent, dans sa préface, déclare que, comme théologien, comme orthodoxe, comme français, il condamne Descartes parce qu'il a été condamné par les trois grands tribunaux de la Sorbonne, du Parlement et de Rome (1). Examinant les uns après les autres les paragraphes de la première partie des *Principes*, il attaque le doute méthodique, il repousse la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini; mais il a surtout à cœur de démontrer l'incompatibilité avec la foi de l'étendue essentielle, de l'indéfinité du monde et du mouvement de la terre. Il gémit amèrement des progrès de Descartes, en dépit de toutes les censures et de toutes les condamnations.

Quoique l'Oratoire soit en général cartésien, nous y trouvons un partisan distingué de l'ancienne philosophie et un adversaire zélé de la nouvelle, le P. Lagrange, qui se pose hardiment le défenseur de ces pauvres formes substantielles, déjà tombées en un si grand discrédit. Le P. Lagrange est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Les Principes de la philosophie contre les nouveaux philosophes Descartes, Rohault, Regius, Gassendi, le P. Maignan* (2). Son dessein est de défendre la philosophie enseignée, depuis cinq cents ans, dans les écoles et les principes fondés sur le consentement universel des philosophes de l'École. Il applaudit au décret du roi qui en a interdit l'enseignement dans toutes les universités du royaume. Comment Descartes a-t-il eu l'audace de dédier à la Sorbonne ses *Méditations*, si dangereuses pour la foi? L'éternité de la matière, l'infinité du monde, la négation de l'Eucharistie et de l'intervention de Dieu dans l'arrangement du monde,

(1) Sans doute il prétend appliquer à la philosophie de Descartes l'arrêt du parlement de 1624.

(2) Paris, 1675, in-12.

voilà les conséquences de sa philosophie. La préface signale les vices généraux de la philosophie de Descartes ; quant à l'ouvrage lui-même, il n'a pour objet que la justification des formes substantielles (1). Le P. Lagrange ne peut pardonner à ses confrères les péripatéticiens de n'avoir pas encore prouvé la fausseté des principes de Descartes, depuis vingt ans qu'ils font tant de bruit dans le monde, ni l'existence des formes substantielles et des formes accidentelles.

Une exposition très-claire des principes fondamentaux de la physique péripatéticienne, dans leur opposition avec la physique de Descartes et de Gassendi, voilà ce qui fait l'intérêt et le mérite historique de son ouvrage. Le P. Lagrange rappelle que la figure, d'après les principes d'Aristote, est un être entièrement distingué de la matière. Le feu diffère de l'eau, non pas seulement, comme le disent les cartésiens, par la situation de ses parties, mais par une entité qui lui est propre, entièrement distincte de la matière. Quand un corps change d'état, il n'y a pas changement dans les parties, mais il y a une forme qui est chassée par une autre. Non seulement les péripatéticiens admettent des entités premières ou des formes substantielles, qui font la différence essentielle des corps naturels, mais ils en admettent aussi pour leurs moindres changements et pour toutes les qualités sensibles, qu'ils appellent formes accidentelles, à la différence des premières. Ainsi la dureté, la chaleur, la lumière sont des êtres tout différents des corps dans lesquels ils se trouvent. Dans l'ordre moral, la science

(1) « Quand je n'aurais pas eu dessein de prouver les principes de la philosophie commune contre les nouveaux philosophes, je n'aurais pas laissé de commencer la philosophie que j'ai intention de donner tout entière au public, si Dieu me donne la santé, par ce traité des formes accidentelles. » (Préface).

et la vertu sont également des entités qui tantôt s'ajoutent à l'âme et tantôt s'en séparent. Descartes et Gassendi, qui diffèrent en tout le reste, s'accordent en ce point, qu'ils prétendent expliquer tous ces changements par la différence de la figure et des mouvements des parties de la matière. S'ils paraissent se tirer d'affaire avec leurs corpuscules de toute forme, quand il s'agit d'une chose matérielle, il n'en est plus de même, selon le P. Lagrange, lorsqu'il s'agit d'une qualité spirituelle où il n'y a ni mouvement ni parties. La science, la vertu, les idées sont donc des êtres spirituels. De même il prétend prouver, par Aristote, que le mouvement est un être différent du corps mobile et non pas un simple changement de lieu, que toutes les qualités sensibles, la chaleur, la lumière, la pesanteur sont des êtres distincts de la matière. Nulle part peut-être n'est mieux mise en évidence l'opposition fondamentale des principes de l'ancienne et de la nouvelle physique. Le P. Lagrange a aussi attaqué la physique de Descartes dans un autre ouvrage où il cherche à prouver, non seulement par l'Écriture, mais encore par les mathématiques, la fausseté de la doctrine du mouvement de la terre et du système de Copernic (1).

On ne sait dans quelle catégorie des adversaires de Descartes placer J.-B. Duhamel, premier secrétaire de l'Académie des sciences (2). Ce n'est ni un disciple de Gassendi, ni un péripatéticien de l'École. Il cherche à concilier

(1) *Traité des éléments et des météores contre les nouveaux philosophes, Descartes, Rohault, Gassendi, le P. Maignan*. Paris 1679, in-8°.

(2) Né à Vire, en 1624, entré à l'oratoire, à l'âge de dix-neuf ans, Duhamel en sortit au bout de dix ans, pour être curé de Neuilly-sur-Marne. Il s'était attiré la vénération et l'amour de tous ses paroissiens. Nommé par Colbert secrétaire de l'Académie des sciences, en 1666, chaque année, pendant toute sa vie, il alla leur faire une visite (*Eloge de Fontenelle*).

Platon avec Aristote, la philosophie ancienne avec la philosophie moderne, pour en former une nouvelle philosophie à l'usage des écoles. Tel est le but de deux ouvrages, l'un intitulé : *De consensu veteris et novæ philosophiæ* (1), l'autre : *Philosophia vetus et nova ad usum scholæ accommodata* (2). Ce dernier ouvrage, composé à la recommandation de Colbert, eut un grand succès et de nombreuses éditions. Duhamel est aussi l'auteur de plusieurs traités de physique, sous forme de dialogues (3) entre trois personnages : Théophile, grand zélateur des anciens, Ménandre, cartésien passionné, et Simplicius indifférent entre tous les partis et cherchant partout le meilleur. « On lui reprocha, dit Fontenelle, d'avoir été peu favorable au grand Descartes, si digne du respect de tous les philosophes, même de ceux qui ne le suivent pas. En effet, Théophile le traite quelquefois assez mal. M. Duhamel répondit que c'était Théophile, entêté de l'antiquité, incapable de goûter aucun moderne et que jamais Simplicius n'en avait mal parlé. Il disait vrai; cependant, c'était au fond Simplicius qui faisait parler Théophile. » Il ne faut pas confondre ce Duhamel avec un autre Duhamel, professeur émérite de l'Université, auteur de *Réflexions critiques contre le système de Régis*, où sont ramassés les arguments mis en usage par presque tous les adversaires de Descartes (4).

(1) Paris, 1663, in-4°.

(2) Paris, 1678, 4 vol. in-13. — *De mente humana*, Paris, 1673, in-12.

(3) *Astronomia physica*, 1659, in-4°. — *De meteoris et fossilibus*, 1652 Paris, in-4°.

(4) *Réflexions critiques sur le système cartésien de la philosophie de M. Régis*, Paris, 1692, in-12. — Ce même Duhamel est l'auteur d'un cours de philosophie intitulé : *Philosophia universalis, sive commentarius in universam Aristotelis philosophiam, ad usum scholarum comparatam*, 5 vol. in-12. Paris, 1705.

Jetons maintenant un coup-d'œil sur les gassendistes. Avec les philosophes de l'École, ils ont de commun le principe, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait passé par le sens, et avec les cartésiens, l'amour de la liberté philosophique, la haine du joug de l'école. Ils continuent la guerre faite par Gassendi au spiritualisme de Descartes, et s'ils n'osent professer ouvertement le matérialisme, ils l'insinuent assez clairement. La plupart sont des médecins. Je citerai d'abord le célèbre Guy Patin, grand ami et admirateur de Gassendi. Ses lettres sont remplies d'éloges de la personne et de la philosophie *du bon M. Gassendi.* Voici en quels termes il annonce sa mort : « Notre bon homme, M. Gassendi, est mort le dimanche 24 octobre, âgé de soixante-cinq ans, voilà une grande perte pour la république des bonnes lettres. J'aimerais mieux que dix cardinaux de Rome fussent morts, etc (1). » Par contre il est opposé à Descartes et à la prétendue nouvelle philosophie, et il se moque fort de l'abbé-médecin Bourdelot, pour avoir dit qu'il n'y a jamais eu de philosophe pareil à M. Descartes. Il gémit sur la mort de Plempius, professeur en médecine de Louvain, que déjà nous avons signalé comme un des plus violents adversaires de la philosophie de Descartes. « Adieu, s'écrie-t-il, la bonne doctrine en ce pays-là ! Descartes et les chimistes ignorants tâchent de tout gâter, tant en philosophie qu'en bonne médecine (2). »

Guy Patin ne fait pas un moins grand éloge de La Chambre, « un des premiers et des plus éminents de l'Académie française, en raison de sa doctrine, qui n'était pas com-

(1) Lettre du 1er novembre 1656, Paris.

(2) Lettre de janvier 1672, Paris.

mune (1). » De La Chambre était médecin de Louis XIV, et sa doctrine si vantée par Guy Patin est aussi celle de Gassendi. On en reconnaît l'esprit et les principes dans les divers ouvrages de philosophie dont il est l'auteur. Comme Gassendi, il a imaginé une sorte de transaction plus ou moins sincère entre le matérialisme et le spiritualisme. Il veut que l'âme soit une substance étendue qui se meut sans qu'elle soit divisible et matérielle, sous prétexte que cette extension n'a rien de commun avec la nature matérielle (2). C'est de La Chambre que Cordemoy combat, sans le nommer, dans ses *Dissertations philosophiques sur le discernement de l'âme et du corps*, où il dissipe cette grossière confusion de ce qui est essentiel au corps avec ce qui est essentiel à l'âme. De La Chambre a aussi composé deux ouvrages contre Descartes en faveur de l'intelligence des bêtes (3).

Bernier, élève et ami de Gassendi, abréviateur de sa philosophie (4), mais plus célèbre encore comme voyageur que comme philosophe, est intervenu dans les querelles du cartésianisme au sujet de l'Eucharistie, par un petit écrit intitulé : *Éclaircissements sur le livre de M. Delaville* (5). Les attaques du P. Valois contre l'étendue essentielle

(1) Lettre du 10 octobre 1669, Paris. C'est l'année de la mort de La Chambre.

(2) *Art de connaître l'homme. — Système de l'âme.*

(3) *Discours de la haine et de l'amitié qui se trouvent entre les animaux.* Paris, 1667, in-8. — *Traité de la connaissance des animaux.* Paris, 1662, in-4°.

(4) *Abrégé de la philosophie de Gassendi.* Lyon, 1684, 7 vol. in-12.

(5) Cette Réponse au P. Valois se trouve dans la 2e édition de l'*Abrégé de la philosophie de Gassendi*, 3e vol. Lyon, 1684 et dans le *Recueil de pièces pour servir à l'histoire du cartésianisme*, par Bayle.

s'étendaient au sentiment de Gassendi et surtout à celui de Bernier. Pour les détourner, Bernier imagine une distinction entre deux sortes d'étendue, l'une apparente, l'autre réelle, d'où il prétend faire résulter une conciliation facile avec les décrets du concile de Trente. Selon Bernier, ce n'est pas dans l'étendue, mais dans la solidité et l'impénétrabilité, d'où suit l'étendue, que Gassendi aurait placé l'essence de la matière, et encore à ne considérer les choses que selon les lois de la nature. Il reproche donc au P. Valois de ne pas distinguer davantage entre les disciples de Gassendi et ceux de Descartes, quoique l'opinion des premiers soit beaucoup moins tranchée que celle des seconds, et il entreprend même de prouver par un parallèle peu exact et peu généreux, en ce temps de persécution contre le cartésianisme, que le gassendisme s'accommode bien mieux avec l'Église et le concile de Trente. « Il consent, dit Bayle, qu'on fasse des cartésiens tout ce qu'on voudra, et se déclare fort vertement contre quelques-unes de leurs doctrines, pour mieux faire sa paix ; du reste ayant autant de raison de craindre qu'on l'accusât d'hérésie au sujet de la transsubstantiation, il fait ce qu'il peut pour bien faire connaître son innocence. » Cependant Bernier a d'autant moins le droit de chercher à se faire innocent, aux dépens des cartésiens, que lui-même il abandonne Gassendi touchant l'existence d'un espace et d'un temps absolus distincts des choses, pour confondre l'espace avec le corps et le temps avec la succession des phénomènes (1).

Sorbière n'est pas moins que Bernier attaché à Gassendi et opposé à Descartes (2). C'est encore un médecin fort

(1) *Doutes sur quelques-uns des principaux chapitres de l'*Abrégé de l'histoire de la philosophie de Gassendi. Paris, 1682, in-12.

(2) Né en 1615 dans le diocèse d'Uzès, mort en 1670.

suspect d'irréligion, de socinianisme et d'impiété, quoique de protestant il se fût fait catholique. Si grand fut son empressement à exploiter sa conversion auprès de Mazarin et du pape qu'on ne crut pas à sa sincérité et Guy Patin disait qu'il n'avait fait que retourner sa jaquette. Sous tous les rapports, Sorbière est un personnage fort peu estimable de la république des lettres. Il réussit à se faire une certaine réputation en se glissant auprès des savants, en publiant ce qu'il avait retenu de leurs conversations, ou même en divulguant, sans loyauté, ce qu'il avait surpris dans leur intimité. Il se mêlait à leurs discussions et à leurs querelles, non pour les apaiser, mais pour les exciter, sans avoir l'excuse de la bonhomie et du sincère amour pour la vérité du P. Mersenne C'est ainsi qu'il semble avoir cherché à envenimer la querelle de Descartes et de Gassendi. Pendant un séjour de plusieurs années en Hollande, il fut auprès de Descartes comme l'espion de Gassendi. C'est lui qui excita Gassendi à répliquer par les *Instantiæ* à la réponse de Descartes, et qui les publia en Hollande avec les premières objections et la réponse de Descartes, sous le titre de *Disquisitio metaphysica*, en y joignant une préface désobligeante pour Descartes. Il était très-versé dans la philosophie de Gassendi, et Bernier disait, dans sa vieillesse, qu'il ne connaissait que Sorbière qui eût été meilleur gassendiste que lui. Il a écrit une vie de Gassendi qui est en tête de l'édition des œuvres complètes de ce philosophe, publiées à Lyon quelques années après sa mort. Voici quelques jugements de Sorbière sur Descartes et Gassendi, rapportés dans le *Sorberiana* : « J'ai grande envie de devenir cartésien, et le bon P. Mersenne m'a réprimé souventes fois de ce que je ne l'étais pas encore. Mais que veut-il que je fasse ? Il faut à spéculer si hautement trop d'élévation d'âme pour ma pesanteur et ma pa-

resse (1). » Il disait encore : « On s'étonnera peut-être quelque jour que dix ans après la publication d'un tel ouvrage *(Syntagma philosophicum* de Gassendi), il s'est trouvé des gens qui ont embrassé une autre philosophie. C'est une chose étrange que, depuis qu'on a trouvé l'usage du pain, il y ait eu des hommes qui aient mangé du gland. » L'abondance d'érudition littéraire, scientifique et philosophique de Gassendi est une des raisons qu'il donne du peu de succès de ses ouvrages, comparés à ceux de Descartes. « Si la manière de philosopher de M. Gassendi, admirée de tout le monde, ne fait pas plus de bruit, je pense que cela vient de sa trop grande littérature qui a mis de plus grands intervalles, qu'il ne fallait, entre ses raisonnements, ce qui en a dissipé la force et caché la liaison, au lieu que les autres philosophes ont toujours suivi leur pointe, et tellement ébranlé ceux qu'ils ont entraînés à leur cadence qu'il leur a fallu danser en dépit qu'ils en eussent (2). » Baillet se moque avec raison de la comparaison bizarre qu'imagine Sorbière de Descartes et de Gassendi avec Montrose et Xénophon. Montrose, le général écossais royaliste, envahissant impétueusement l'Angleterre, mais bientôt obligé de retourner dans ses montagnes, c'est Descartes. Xénophon avançant lentement, mais sûrement, et arrivant à son but à travers tous les obstacles, c'est Gassendi. Après Gassendi, les héros de Sorbière étaient Montaigne et Charron, dont il ne pouvait souffrir qu'on parlât mal. Le scepticisme, comme chez le maître, s'alliait en lui à l'empirisme. Membre assidu de l'Académie pour la recherche des causes naturelles qui se réunissait chez de

(1) *Sorberiana*, art. CARTÉSIEN. *Tolosæ*, 1694, 1 vol. in-12.

(2) Ibid., art. GASSENDI.

Montmort, il y fit des discours sceptiques sur le peu de connaissance que nous avons des choses naturelles. Enfin, une traduction française du *De Cive* (1) achève de mettre en tout leur jour les tendances philosophiques de Sorbière. Il nous reste à parler du plus illustre de tous les élèves et disciples de Gassendi, de Molière.

J'ai dit que Molière, à l'exception de tous les grands écrivains du siècle de Louis XIV, relevait de Gassendi et non de Descartes. Il faisait ses études à Paris, au collége de Clermont, sous les Jésuites, quand Gassendi frappé de sa vive intelligence l'adjoignit à deux autres élèves, Chapelle et Bernier, auquel il donnait des leçons particulières. Une traduction en vers de Lucrèce, ouvrage de sa jeunesse, suffirait à prouver l'influence sur son esprit de l'enseignement philosophique de Gassendi. En traduisant Lucrèce, Molière continuait les travaux de son maître, pour la restauration de la philosophie d'Épicure. Malheureusement, découragé par la perte de quelques feuilles, il jeta tout entière au feu cette traduction dont il ne nous reste rien que quelques vers heureux du *Misanthrope*, sur l'illusion qui fait voir aux amants tout en beau dans l'objet aimé (2).

(1) *Éléments philosophiques du citoyen*, découverts par Thomas Hobbes traduits en français par un de ses amis. Amst., 1649, in-8. Il prend la précaution de mettre en tête un discours apologétique où il tâche de se justifier de traduire un livre dont les principes sont dangereux.

(2) Acte II, scène 5.

Et l'on voit les amants vanter toujours leur choix,
Jamais leur passion n'y voit rien de blâmable,
Et dans l'objet aimé tout leur devient aimable.
Ils comptent les défauts pour des perfections
Et savent y donner de favorables noms.

On trouve dans Molière, dit Sorbière, les traits d'une belle philosophie. Il va sans dire que, pour Sorbière, cette belle philosophie ne peut être que celle de Gassendi. En effet, dans quelques comédies de Molière, il est facile de reconnaître les traces de l'enseignement et de l'esprit philosophique du chanoine de Digne. Comme lui, il nous donne à rire à la fois aux dépens de l'École et aux dépens de Descartes. Molière se moque de la scholastique en homme qui la connaît, et jette le ridicule sur ces péripatéticiens fanatiques qui appelaient à grands cris au secours d'Aristote les magistrats et les lois. Mais il se moque aussi de Descartes et de son école. Contre le doute méthodique, contre l'autorité refusé au témoignage des sens, contre la distinction profonde de l'âme et du corps, contre l'âme plus claire et plus certaine que le corps, Molière a des traits qu'il semble avoir empruntés à Gassendi.

Pancrace dans le *Mariage forcé*, le maître de philosophie dans le *Bourgeois gentilhomme* sont à l'adresse de la philosophie de l'École. Quoi de plus comique que la fureur de Pancrace contre le misérable qui a osé dire la forme au lieu de la figure d'un chapeau, et contre les magistrats qui tolèrent un pareil scandale? « Ah ! seigneur Sganarelle, tout est renversé aujourd'hui, et le monde est tombé dans une corruption générale. Une licence épouvantable règne partout, et les magistrats, qui sont établis pour maintenir l'ordre dans un état, devraient mourir de honte en souffrant un scandale aussi intolérable que celui dont je veux parler.... N'est-ce pas une chose horrible, une chose qui crie vengeance au ciel

La pâle est au jasmin en blancheur comparable,
La noire à faire peur une brune adorable,
La maigre a de la taille et de la liberté,
La grasse est dans son port pleine de majesté, etc.

Ces vers sont une imitation d'un passage du IV[e] chant de *Lucrèce*, v. 1146.

que d'endurer qu'on dise publiquement la forme d'un chapeau? Je soutiens qu'il faut dire la figure d'un chapeau et non pas la forme. » A qui Molière en veut-il par cette burlesque déclamation de Pancrace contre les magistrats qui souffrent un pareil scandale, sinon à ces péripatéticiens fanatiques qui invoquaient à grands cris le trône et l'autel, les arrêts du conseil du roi et du parlement en faveur d'Aristote? Que d'autres Pancraces, depuis Molière, n'avons-nous pas entendus!

Molière se plaît à tourner en ridicule les distinctions et les subtilités de cette philosophie scholastique, dont il paraît avoir fait quelque étude. « Vous voulez peut-être savoir, dit Pancrace à Sganarelle, si la substance et l'accident sont termes synonymes ou équivoques à l'égard de l'être? si la logique est un art ou une science, si elle a pour objet les trois opérations ou la troisième seulement, s'il y a dix catégories ou s'il n'y en a qu'une, si la conclusion est de l'essence du syllogisme, si l'essence du bien est mise dans l'appétibilité ou dans la convenance, si le bien se réciproque avec la fin, si la fin nous peut émouvoir par son être réel ou par son être intentionnel. »

Le maître de philosophie du *Bourgeois gentilhomme* n'est pas moins expert que Pancrace en philosophie scholastique. Il propose à M. Jourdain de lui enseigner « la logique qui traite des trois opérations de l'esprit qui sont la première, la seconde et la troisième. La première est de bien concevoir par le moyen des universaux, la seconde de bien juger par le moyen des catégories, et la troisième de bien tirer une conséquence par le moyen des figures, barbara, celarent, Darii, etc. » Si toute cette leçon de philosophie si fastueusement annoncée se réduit à apprendre à M. Jourdain qu'il fait de la prose sans le savoir, et ce qu'il fait quand il dit *u*, n'est-ce pas en dérision du vide et de la futilité de l'enseignement

scholastique? « L'opium fait dormir parce qu'il a une vertu dormitive » est un trait du *Malade imaginaire* contre la physique de l'École et les formes substantielles. Qu'estime le plus Diafoirus en son fils : « C'est qu'il s'attache aveuglément aux opinions de nos anciens et que jamais il n'a voulu comprendre ni écouter les raisons et les expériences des prétendues découvertes de notre siècle touchant la circulation du sang et autres opinions de même farine. » Voilà qui regarde encore les partisans de l'École, et leur respect aveugle pour l'antiquité. Voyons maintenant les traits lancés par Molière contre la métaphysique de Descartes.

Après Pancrace dans le *Mariage forcé*, voici venir Marphurius dont le risible scepticisme me semble une parodie du doute méthodique de Descartes mal interprété, en même temps qu'une réminiscence de Rabelais. A Sganarelle qui lui demande conseil pour une petite affaire, et qui dit être venu pour cela, Marphurius fait ainsi la leçon : « Changez, s'il vous plaît, cette façon de parler. Notre philosophie ordonne de ne point énoncer de proposition décisive, de parler de tout avec incertitude, de suspendre toujours notre jugement; et par cette raison vous ne devez pas dire : je suis venu, mais il me semble que je suis venu... Il vous apparaît que vous êtes là, mais il n'est pas assuré que cela soit. » Ce scepticisme obstiné cède cependant aux coups de bâton de Sganarelle. Le philosophe ainsi réfuté pousse les hauts cris et se plaint d'avoir été battu, mais Sganarelle à son tour le reprend et lui enseigne qu'il ne faut pas dire : « que je vous ai battu, mais qu'il vous semble que je vous ai battu. » Ne dirait-on pas les grosses plaisanteries du P. Bourdin contre le doute méthodique transportées sur la scène et mises en action?

Dans les *Femmes savantes*, Molière semble s'être ressouvenu et inspiré de l'ironie de Gassendi contre le spiritua-

lisme de Descartes. Je conviens que Philaminte est un peu perdue dans le monde de l'esprit, mais il faut m'accorder que le bonhomme Chrysale l'est un peu trop dans celui de la matière ? Selon Philaminte :

Le corps, cette guenille, est-il d'une importance,
D'un prix à mériter seulement qu'on y pense ?

Mais, selon Chrysale :

Mon corps c'est moi-même et j'en veux prendre soin ;
Guenille, si l'on veut, ma guenille m'est chère.

N'est-ce pas l'antithèse ironique, ô esprit, ô chair, des objections de Gassendi et de la réponse de Descartes ? Même antithèse dans la description du parfait amour par Armande et dans la réponse de Clitandre. Selon Armande, on doit, dans le parfait amour, tenir la pensée

Du commerce des sens nette et débarrassée.
Ce n'est qu'à l'esprit seul que vont tous les transports
Et l'on ne s'aperçoit jamais qu'on ait un corps.

Cette âme qui ne s'aperçoit pas du corps, pour qui le corps est comme s'il n'existait pas, voilà aussi le sujet fécond de plaisanteries de moins bon goût, de la part des Jésuites, et surtout du P. Daniel et de Huet, contre le spiritualisme cartésien. Mais Clitandre n'est pas de l'avis d'Armande :

Pour moi, par malheur, je m'aperçois, Madame,
Que j'ai, ne vous déplaise, un corps tout comme une âme ;

Je sens qu'il y tient trop pour le laisser à part.
De ces détachements je ne connais point l'art,
Le Ciel m'a dénié cette philosophie
Et mon âme et mon corps marchent de compagnie (1).

Nous serons moins sévères que Rousseau pour le *Misanthrope*. Non, après avoir fait la guerre aux autres ridicules, Molière n'a pas voulu s'attaquer au ridicule de la vertu (2). Il ne veut, sans doute, que nous faire rire aux dépens des travers d'un homme vertueux et non de la vertu ; mais souvent il oppose à ces travers une certaine sagesse où nous reconnaissons, à plus d'un trait, la morale de la prudence et de l'intérêt, c'est-à-dire, la morale de Gassendi. Sans doute, il place haut le caractère d'Alceste, mais qui osera dire qu'il ne veuille montrer les inconvénients dans le monde d'une franchise à toute épreuve et d'une trop grande rigidité morale ? N'est-il donc pas évident que le sage de la pièce est Philinte et non pas Alceste ? Si Alceste est un peu bourru à l'égard des vers d'Oronte, que dire de Philinte qui pense comme Alceste et qui ne tarit pas en protestations d'admiration et d'enthousiasme, tout en protestant qu'il ne flatte point ?

Je suis déjà charmé de ce petit morceau...
Ah ! qu'en termes galants ces choses-là sont mises !...
La chute en est jolie, amoureuse, admirable...
Je n'ai jamais ouï de vers si bien tournés.

(1) Grimarest, dans ses *Additions à la Vie de Molière*, raconte qu'il aurait fini par abandonner la physique de Gassendi pour celle de Descartes. Dans l'anecdote du bateau d'Auteuil, Molière défend contre Chapelle la physique de Descartes, et ne trouve à louer dans Gassendi que la morale.

(2) *Lettre sur les spectacles*.

Qui a raison, dans la scène des portraits, de Philinte qui applaudit aux traits malins de l'esprit de Célimène ou d'Alceste qui s'indigne? Alceste a-t-il donc tort aussi de ne vouloir qu'aucun juge soit par lui visité, et de s'en fier à son bon droit, à l'équité? Sans doute il faut savoir bon gré à Molière de le faire parler avec tant de chaleur et d'éloquence contre la brigue et la fourberie :

Je veux qu'on soit sincère et qu'en homme d'honneur
On ne lâche aucun mot qui ne vienne du cœur.
. . . . . . . Ce me sont de mortelles blessures
De voir qu'avec le vice on garde des mesures.

Mais ne semble-t-il donc pas donner la préférence aux maximes opposées de Philinte?

Je veux que l'on soit sage avec sobriété....
Je prends tout doucement les hommes comme ils sont...
J'accoutume mon âme à souffrir ce qu'ils font...
Oui, je vois ces défauts dont votre âme murmure,
Comme vices unis à l'humaine nature;
Et mon esprit enfin n'est pas plus offensé
De voir un homme fourbe, injuste, intéressé,
Que de voir des vautours affamés de carnage,
Des singes malfaisants et des loups pleins de rage.

Donc, selon Philinte, il est naturel à l'homme d'être injuste, fourbe, intéressé; le sage ne doit pas en murmurer; et s'il faut être sage, il ne faut l'être qu'avec sobriété. Qu'est-ce que cette sobriété dans la sagesse, sinon la prudence, mère de toutes les vertus, dans la doctrine morale de Gassendi? Ainsi le Philinte de Molière est-il en défaut non seulement sur les petites, mais sur les grandes choses de la morale;

ainsi Molière a-t-il gardé la trace des leçons du plus grand des adversaires de Descartes.

La philosophie d'Épicure et de Gassendi a compté un certain nombre de disciples au milieu même du XVII[e] siècle et du triomphe du cartésianisme. Mais ces disciples furent plus célèbres par leur amour des plaisirs que par celui de la sagesse, plus propres à décrier qu'à accréditer la philosophie de leur maître, à cause du libertinage de leurs opinions et de leurs mœurs. Tel fut, par exemple, Chapelle, ce joyeux et spirituel convive qui, le dernier à table, enseignait le verre en main, la philosophie d'Épicure au maître d'hôtel et aux laquais. Tel fut aussi Cyrano de Bergerac, autre élève de Gassendi, qui s'acquit une certaine renommée par sa turbulence, ses coups d'épée, sa verve et *sa burlesque audace.* Citons encore Saint-Évremont, Bachaumont, Desbarreaux, l'abbé de Chaulieu, le marquis de La Farc, les salons de Ninon de Lenclos et la société du Temple où la philosophie d'Épicure était professée et pratiquée (1). Effacée par la fortune et par la grandeur du cartésianisme, impuissante à triompher de la forte tendance spiritualiste imprimée à tout le siècle par la philosophie de Descartes, la philosophie de Gassendi n'a fait, au XVII[e] siècle, qu'une bien petite école, elle n'a régné que dans quelques salons suspects de libertinage d'esprit et de mœurs. Mais dans le siècle suivant, sous une autre forme, et placée sous le patronage de Bacon, de Locke et de Newton, cette même philosophie prendra, pour ainsi dire, sa revanche ; elle éclipsera à son tour le cartésianisme, elle lui succèdera dans la domination des intelligences, dans la faveur et l'empire.

De Molière je passe à un autre grand génie du XVII[e] siè-

(1) Voir dans l'*Encyclopédie* l'article Épicuréisme, par Diderot.

cle, à Pascal, qui fut aussi, à un tout autre point de vue, un adversaire de Descartes. Mais que dire sur Pascal qui déjà n'ait été parfaitement dit par M. Cousin dans deux admirables préfaces (1) et par M. Havet dans son étude et son commentaire sur les *Pensées*? Je serai donc sur Pascal aussi court que possible, me bornant à le représenter dans son opposition à Descartes. Dès sa jeunesse, il s'était plutôt occupé de mathématiques et de physique que de philosophie, n'ayant d'autre lecture favorite que celle de Montaigne. Quand la philosophie de Descartes commença à se répandre, son esprit était déjà formé, comme celui de Gassendi, de Mersenne et d'autres qui demeurèrent en dehors de l'école cartésienne. Peut-être en fut-il encore éloigné par une assez vive querelle d'amour-propre qu'il eut avec Descartes lui-même, au sujet de la fameuse expérience du Puy-de-Dôme, et par la société qu'il fréquentait, où dominaient les ennemis de Descartes, Roberval à leur tête. Néanmoins il n'a pu complétement se soustraire à son influence, au moins avant le temps que la grâce janséniste se fût emparée de son âme tout entière. L'esprit et la méthode de Descartes se manifestent dans des fragments ou opuscules d'une époque antérieure à sa conversion et alors qu'il était encore tout occupé de physique et de mathématiques. Les auteurs de la *Logique de Port-Royal* ont mis à profit les deux fragments auxquels ils donnent le titre commun de l'*Esprit géométrique*, et qui plus tard ont été publiées par Bossut, sous ces deux titres séparés, de *Réflexions sur la géométrie en général* et de l'*Art de persuader*. Mais où Pascal se montre le plus animé de l'esprit cartésien, c'est dans la préface d'un traité du vide qu'il n'a point achevé (2). Qui a plus fortement établi les

(1) *Des Pensées de Pascal*, 2e édition, in-8.

(2) Ce fragment est publié en tête de l'édition de Bossut sous ce titre : *De l'autorité en matière de philosophie*

droits de la raison, qui mieux a fait justice du respect superstitieux pour les anciens et pour l'autorité en matière de philosophie naturelle, que Pascal dans cet admirable fragment! Quelle foi dans les progrès sans fin de la raison! Quelle belle comparaison de la suite des hommes ou de l'homme universel avec un seul homme qui ne cesse de croître en raison et en sagesse! Qui parle ici? Est-ce donc le même homme qui, dans les *Pensées*, dira de cette même raison, qu'elle est sotte! Toutefois, dans les *Pensées* elles-mêmes, je découvre encore quelques traces de cartésianisme. Ainsi il arrive à Pascal, oubliant un moment son scepticisme, d'animer des plus beaux mouvements, de revêtir des plus brillantes couleurs les arguments métaphysiques par où Descartes distingue l'âme du corps et place dans la seule pensée l'essence et la dignité de l'homme. « Je puis bien, dit-il, concevoir un homme sans mains, sans pieds, je le concevrais même sans tête, si l'expérience ne m'apprenait que c'est par là qu'il pense? C'est donc la pensée qui fait l'être de l'homme et sans quoi on ne peut le concevoir. Qu'est-ce qui sent du plaisir en nous? Est-ce la main? Est-ce le bras? Est-ce la chair? Est-ce le sang? On verra qu'il faut que ce soit quelque chose d'immatériel (1).» Qui ne se rappelle la magnifique comparaison du roseau pensant avec l'univers qui ne pense pas? Mais par quelle contradiction, après avoir placé si

(1) Édit. Havet, art. 1er, pag. 18. M. Havet rapproche cette pensée d'un passage presque identique d'un dialogue posthume de Descartes, sur la *Recherche de la vérité par les lumières naturelles*, publié en latin, en 1701, et traduit en français par M. Cousin : « Il m'a été nécessaire, pour me considérer simplement tel que je me sais être, de rejeter toutes ces parties ou tous ces membres qui constituent la machine humaine, c'est-à-dire, il a fallu que je me considérasse sans bras, sans jambes, sans tête, en un mot sans corps, etc. » (*Œuvres de Descartes*, édit. Cousin, XIe vol., p. 364).

haut la dignité de la pensée, voudra-t-il, le moment d'après, la placer si bas et si profondément l'humilier? Pascal enfin était aussi du sentiment de Descartes sur l'automate, d'après le témoignage de Marguerite Périer.

Mais, d'ailleurs, s'il est ennemi de Descartes, il l'est aussi de toute philosophie. Il estime que toute la philosophie ne vaut pas une heure de peine; que vraiment philosopher, c'est se moquer de la philosophie, et sans doute il aurait raison, si, comme il le dit, le pyrrhonisme est le vrai. Dans la philosophie de Descartes il ne voit qu'orgueil et impuissance; il ne lui épargne pas les plus singuliers comme les plus injustes reproches. Il fait allusion à Descartes, quand il met au même rang, pour le faste et l'orgueil, ces titres si ordinaires, de *principes des choses*, de *principes de la philosophie*, et cet autre qui crève les yeux, *De omni scibili* (1). Au dire de Nicole, Pascal était si fort éloigné des principes de Descartes, sur la matière et sur l'espace, qu'il avait coutume de les donner comme exemple d'une rêverie qui ne pouvait être approuvée que par entêtement (2). Il ne pouvait, dit Marguerite Périer, souffrir la matière subtile. On s'étonne davantage de ce bizarre reproche contre la physique de Descartes: « Il faut dire en gros, cela se fait par figure et par mouvement, car cela est vrai; mais de dire quels, et composer la machine, cela est ridicule, car cela est inutile et incertain et pénible. » Et c'est là qu'il ajoute: « Et quand cela serait vrai, nous n'estimons pas que toute la philosophie vaille une heure de peine (3). » Accorder à Descartes que tout le monde se fait par figure et par mouvement, c'est assurément lui accorder beaucoup, car c'est le principe même de toute sa physique.

(1) Édit. Havet, art. 1, p. 10.

(2) *Lettres de Nicole*, tome 1er, lettre 83, 2 vol. in-12. Lille, 1718.

(3) Édit. Havet, art. 34, p. 355.

Mais comment le blâmer d'en avoir fait l'application aux phénomènes; comment dire que cela est ridicule et vain, à moins de prétendre qu'il faille s'en tenir dans la physique à des hypothèses générales, sans les vérifier par l'expérience, et sans en descendre pour l'explication des faits ? N'est-ce donc pas condamner la physique tout entière, y compris la fameuse expérience sur le vide ?

Mais voici une accusation tout autrement grave et non moins fausse de Pascal contre Descartes. Il ne pouvait souffrir, rapporte Marguerite Périer dans ses *Mémoires*, sa manière d'expliquer la formation de toutes choses, et il disait très-souvent : « Je ne puis pardonner à Descartes; il aurait bien voulu dans toute sa philosophie pouvoir se passer de Dieu, mais il n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement (1). » On est confondu d'entendre Pascal porter cette odieuse accusation contre la philosophie qui tend à faire de Dieu l'unique cause efficiente, qui identifie la conservation avec la création continuée, et qui déduit de la perfection infinie de Dieu les principes fondamentaux de la physique et de la mécanique. Arnauld n'a-t-il pas raison de dire des cartésiens : « Toute leur physique est tellement appuyée sur l'existence de Dieu, qui en est, pour ainsi dire, comme la clé de voûte, que la supposition du contraire est le renversement de tout leur système (2). » D'une manière indirecte, Malebranche répond aussi à Pascal : « Descartes ayant prouvé qu'il n'y a que Dieu qui donne le mouvement à la matière, et que le mouvement produit dans tous les corps toutes les différentes formes dont ils sont revêtus, c'en était assez pour ôter aux

(1) Édit. Havet, art. 24, p. 355.

(2) *Examen du Traité de l'essence des corps*, tome 38 des Œuvres complètes.

libertins tout prétexte de tirer aucun avantage de son système (1). »

Pascal n'est ni plus indulgent ni plus juste pour la métaphysique de Descartes. Il ne lui sait même aucun gré, à la différence d'Arnauld, de Bossuet et de Fénelon, d'avoir éclairci et popularisé cette vérité essentielle de la spiritualité de l'âme, que lui-même il a plus d'une fois exprimée avec tant de force en s'inspirant des *Méditations*. Voici, sans nul doute, à l'adresse de Descartes, ce qu'il pense des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu : « Elles sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées qu'elles frappent peu. Quand cela servirait à quelques-uns, ce ne serait que pendant l'instant qu'ils voient cette démonstration ; mais, une heure après, ils craignent de s'être trompés (2). » Mais plus mal encore traite-t-il les preuves tirées de la nature, du cours de la lune ou des planètes, comme n'étant propres qu'à exciter le mépris dans l'esprit des incrédules (3). Par où donc la raison s'élèvera-t-elle jusqu'à Dieu ? En dépit de tous ses efforts, selon Pascal, elle ne peut y atteindre. S'il y a un Dieu, il est pour nous infiniment incompréhensible, et nous sommes incapables de connaître ni ce qu'il est ni même s'il est (4). La raison connaît-elle ses forces et ses limites, elle rejette Dieu que la seule lumière de la foi peut nous révéler. C'est là ce que Pascal exprime avec une singulière hardiesse : « Athéisme, marque de force et d'esprit, mais jusqu'à un certain point (5). » Comment donc amener à Dieu celui qui

(1) *Recherche de la vérité*, 6e livre, 2e partie, chap. 4.

(2) Édition Havet, art. 10, p. 157.

(3) Ibid., art. 22, p. 268.

(4) Ibid., art. 10, p. 145.

(5) Ibid., art. 24, p. 355.

n'a pas encore la foi, et quel sera entre lui et nous le point commun du raisonnement? Ici paraît, avec une audace plus grande encore, le scepticisme de Pascal. A défaut de toute autre preuve, tirée de la nature ou de la raison, c'est au calcul des probabilités que Pascal va demander un argument en faveur de l'existence de Dieu, et laissant de côté la vérité qui nous est inaccessible, il va montrer que nous avons un plus grand intérêt à parier pour qu'à parier contre l'existence de Dieu. Dieu est ou n'est pas ; il est en jeu, il est à pile ou face. De quel côté faut-il parier? car s'abstenir et ne pas jouer est impossible. Par une longue et minutieuse application de la règle des partis, et avec un luxe de termes techniques, dont l'emploi en pareille question fait presque l'effet d'un sacrilége, il prouve que le plus grand avantage est à parier pour Dieu. Voilà où le scepticisme conduit Pascal ; voilà ce qu'il met à la place de ces preuves, tirées de l'ordre de l'univers dont il se moque, et des arguments de Descartes et de saint Anselme.

Mais quelle est la conséquence extrême du pyrrhonisme, devant laquelle Pascal ait reculé, soit dans la morale, soit dans la spéculation, toujours préoccupé de terrasser la raison et de ne laisser debout que la grâce et la foi? Il est inutile de rappeler des pensées tristement célèbres contre l'existence d'une justice absolue. On comprend qu'Arnauld et Nicole aient jugé insoutenables un certain nombre de pensées, et que, dans l'intérêt de l'édification des âmes, ils aient cherché à les dissimuler. Mais, après le texte restauré des *Pensées* par M. Cousin, le scepticisme de Pascal ne peut plus être mis en question, et ceux qui s'obstinent à le nier, témoignent clairement qu'ils n'ont saisi ni le plan, ni le but, ni la méthode de démonstration des *Pensées*, ni cet excès du jansénisme qui caractérise et distingue Pascal, même au sein de Port-Royal. Non seulement Pascal est pyrrhonien

contre la raison ; mais il se sert du doute, et c'est là ce qui fait son originalité, comme d'une démonstration directe de la foi telle qu'il l'entend. Ne croyez pas l'embarrasser par les doutes, les ténèbres, les contradictions, car loin de là ce sont des armes que vous lui donnez, et il transforme, avec une merveilleuse hardiesse, l'objection en irrésistible preuve de la chute, de la nécessité de la grâce, du terrible aveuglement des réprouvés, et de la prédestination des élus (1). Le pyrrhonisme, l'impossibilité d'atteindre aucune vérité sur l'homme et sur Dieu, par les seules lumières naturelles, voilà donc ce que Pascal oppose à la philosophie de Descartes.

Mais nous n'en avons pas encore fini avec les anti-cartésiens du XVII[e] siècle. Il nous reste à parler des plus dangereux et des plus acharnés de tous, les Jésuites.

(1) Voir dans l'*Étude sur Pascal* de M. Havet l'explication de son système théologique.

---

# CHAPITRE XXVI.

De la polémique des Jésuites contre le cartésianisme. — Caractères généraux de leur philosophie, empirisme et scepticisme. — Gassendi préféré à Descartes. — Guerre aux idées innées. — Critique du P. Tournemine contre le *Traité de l'existence de Dieu*, de Fénelon. — Attaques et railleries contre le spiritualisme de Descartes. — *Voyage du monde de Descartes*, par le P. Daniel. — *Nouveaux Mémoires de Huet pour servir à l'histoire du cartésianisme*. — Conjectures du P. Tournemine sur l'union de l'âme et du corps. — Tous les Jésuites partisans de l'obscurité des idées de l'âme et de Dieu. — De leur empirisme dans la théologie naturelle. - Preuves métaphysiques rejetées comme chimériques. — Dieu conçu comme un être très-particulier. — Toute participation supprimée entre la créature et le créateur. — Le P. Dutertre. — *Athei detecti* du P. Hardouin. — Persécutions contre le P. André. — Interdiction à tout membre de la Société de défendre le système de Descartes, même comme simple hypothèse. — Le cartésianisme accusé de complicité avec Calvin et Jansénius. — Ouvrage du P. Valois sur la conformité des sentiments de Descartes avec ceux de Calvin. — Polémique excitée par le livre du P. Valois. — Accusation de jansénisme.— Saint Augustin maltraité par les auteurs jésuites, en haine du platonisme et de l'idéalisme. — Rapport des paradoxes du P. Hardouin, sur la certitude historique, avec la polémique philosophique et théologique des Jésuites. — Les Jésuites défenseurs du libre arbitre — De quelques Jésuites plus modérés qui ont loué la physique de Descartes.— Le P. Rapin. — Le P. Tournemine.— Le P. Regnault. — Le P. Buffier. — *Traité des vérités premières*, plus empreint de l'esprit de Locke que de celui de Descartes.—Éloges de Descartes par les PP. Guénard et du Baudory. — Repentir tardif d'avoir donné les mains au sensualisme et au scepticisme contre le spiritualisme cartésien. —Grave inconséquence des Jésuites en philosophie.

Déjà, au premier rang des adversaires de Descartes, nous avons rencontré les Jésuites. Par l'importance de leur rôle dans les luttes et les persécutions du cartésianisme, par leur

rivalité avec la congrégation cartésienne de l'Oratoire, les Jésuites méritent une place à part dans cette histoire. Voyons avec quelle philosophie et avec quelles armes ils ont combattu la philosophie cartésienne. En vain Descartes s'était-il flatté de les concilier à sa doctrine, à force d'égards et même de flatteries ; il ne réussit qu'à conserver quelques liaisons d'estime et d'amitié personnelle, à gagner quelques rares disciples au sein de la Compagnie, mais non à conquérir la Compagnie elle-même. Plus ancienne que l'Oratoire, elle était de plus longue date et plus profondément engagée avec la philosophie de l'École, dans laquelle un grand nombre de ses membres s'étaient signalés par la subtilité de leur dialectique, et par de savants commentaires sur Aristote. D'ailleurs, en déclarant la guerre à la philosophie nouvelle, elle se montrait fidèle à son esprit et à sa mission de défendre le passé et la tradition contre les nouveautés de l'esprit moderne.

L'empirisme, puisé soit dans Aristote, soit dans Gassendi, et plus ou moins mêlé de scepticisme, voilà le caractère général que présente la philosophie des Jésuites dans son opposition à celle de Descartes et de l'Oratoire. Ce caractère s'est déjà révélé à nous dans les attaques du P. Bourdin contre les preuves de la distinction de l'âme et du corps, et dans le formulaire imposé à l'Oratoire. Contre les idées innées et la vision en Dieu, les Jésuites se portèrent les défenseurs de la vieille maxime, rajeunie par Gassendi, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait passé par le sens. Ils ne dissimulent pas même cet empirisme sous les formes de la philosophie scholastique, ils osent le produire au grand jour des formes et du langage de la philosophie moderne ; ils osent le laisser se traduire en dehors de la pure métaphysique, par des tendances et des conséquences singulièrement suspectes. Entre Descartes et Gassendi, entre le plus grand défenseur et le plus dangereux adversaire du spiritualisme, ils n'hésitent pas ;

toutes leurs préférences sont pour le restaurateur de la philosophie d'Epicure. « Gassendi, dit le P. Daniel, était un homme qui avait autant d'esprit que M. Descartes, une bien plus grande étendue de science et beaucoup moins d'entêtement ; il paraît être un peu pyrrhonien en métaphysique, ce qui, à mon avis, ne sied pas mal à un philosophe (1). » Le même P. Daniel prête ce propos à Colbert qu'on dissuadait de faire apprendre à son fils l'ancienne philosophie, sous prétexte qu'elle ne contient que fadaises et chimères : « On m'a dit aussi qu'il y a bien des fadaises et des chimères dans la nouvelle; ainsi, folie ancienne, folie nouvelle, je crois qu'ayant à choisir, il faut préférer l'ancienne à la nouvelle. » Ces paroles sceptiques, auxquelles il applaudit de tout son cœur, servent de conclusion à son *Voyage du monde de Descartes*. Avoir appris combien ce qu'on sait le mieux est mêlé d'obscurité et d'incertitude, voilà, selon le P. Rapin, le plus grand fruit qu'on puisse tirer de la philosophie (2). Ce ton sceptique est celui de tous les beaux esprits et philosophes de la Compagnie. Ils sont les adversaires décidés de la clarté de l'idée de l'âme et de celle de Dieu ; quelques-uns, comme le P. Dutertre, y ajoutent même celle de corps (3). Que reste-t-il donc qui ne soit du domaine des ténèbres et de l'incertitude ? Ils inclinent au probabilisme en métaphysique comme leurs casuistes au probabilisme en morale, ou plutôt leur probabilisme en morale n'est qu'une conséquence de leur probabilisme en métaphysique. Nous verrons Huet, l'hôte, l'ami des Jésuites, et qu'on ne peut en séparer, pousser cette tendance,

(1) *Voyage du monde de Descartes*,

(2) *Œuvres diverses*, 3 vol. in-12. La Haye, 1725.

(3) *Réfutation de Malebranche*, 1re partie, 4 vol. in-12. Paris, 1715. — Observations sur la profession de foi du P. André. (*Introduction à ses Œuvres philosophiques*, par M. Cousin.)

déjà marquée dans la *Censure de la philosophie de Descartes* jusqu'au plus outré pyrrhonisme dans le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, qui fit un si grand scandale, et dont un Jésuite seul, le P. Baltus, osa faire l'apologie. Grâce aux intrigues des Jésuites à Rome, Descartes est mis à l'index, tandis que Gassendi est épargné. Le philosophe est condamné qui n'avait travaillé qu'à établir profondément dans les esprits la spiritualité et la divinité, tandis que celui-là est approuvé qui n'avait travaillé qu'à les obscurcir et à les ébranler. Suivant la remarque d'Arnauld, le poison était permis, mais non le contre-poison.

Jusque dans leurs appréciations des divers ouvrages de Descartes, on peut reconnaître les inclinations philosophiques des Jésuites. Le *Traité des Passions*, tel est, selon le P. Daniel et Huet, le meilleur ou le moins mauvais des ouvrages de Descartes, sans doute parce que la physiologie tend à y absorber la psychologie, tandis que tous deux s'accordent à mettre au dernier rang les *Méditations*, où sont si admirablement démontrées la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu. Idées innées, idée de l'infini, vérités éternelles, raison universelle et divine, toutes les traces de Dieu en notre intelligence, voilà ce qui semble plus particulièrement antipathique aux philosophes de la Compagnie. Ils s'obstinent à n'y voir que rêves et chimères, folie et fanatisme. Je ne veux pas dire que jamais ils n'aient raison dans leurs critiques contre l'idéalisme, et surtout contre la vision en Dieu de Malebranche. A la suite d'Arnauld. souvent ils rencontrent juste dans leurs attaques et leurs railleries ; mais ils ne savent le combattre qu'en tombant eux-mêmes dans toutes les erreurs de l'empirisme. Avec quelle chaleur, Huet, dans la *Censure*, ne défend-il pas le grand principe de la philosophie de la sensation ! On croirait entendre Épicure ou Gassendi. Dans sa réfutation officielle de Malebranche, le P. Dutertre comme

Locke, prétend ramener toutes les idées à la sensation et à la réflexion. Plusieurs font à Descartes le reproche de penser comme Épicure sur la formation du monde (1); ne peut-on donc leur renvoyer l'accusation plus grave et mieux fondée, de penser comme Épicure sur l'âme humaine?

Un des membres les plus distingués et les plus savants de la Compagnie, le P. Tournemine, dans la préface qu'il mit en tête de la première partie du *Traité de l'Existence de Dieu*, publiée à l'insu de Fénelon, ne loue que la démonstration tirée de l'art de la nature, et blâme, au moins d'une manière indirecte, celles tirées des idées intellectuelles ou des vérités absolues de la raison. Il imagine charitablement de les représenter, non comme des preuves universelles et propres à tout le monde, mais comme des preuves particulières respectives, des arguments *ad hominem*, fondés sur les principes reçus par les adversaires que Fénelon combat. Ce sont, dit-il, des démonstrations pour les cartésiens et les malebranchistes, que l'auteur n'a pas dû oublier. On conçoit que Fénelon n'ait pas été très-satisfait de cette singulière introduction, qui dénaturait si profondément le vrai sens de sa philosophie. On ne peut s'empêcher de croire que le P. Tournemine s'abuse ici un peu volontairement par le désir d'enlever à ses adversaires en philosophie l'autorité de Fénelon. Non seulement Fénelon croit d'une manière absolue à la vérité de ces preuves, mais, en véritable cartésien et malebranchiste, il déclare les mettre bien au-dessus des preuves physiques. Chose étrange! ces grandes vérités de l'idéalisme, enseignées non seulement par Descartes et Malebranche, mais par tous les plus cé-

(1) *Lettre d'un philosophe à un cartésien de ses amis*, petit in-12. Paris, 1672. Cette lettre, signée des initiales R. P., est du P. Rapin, Jésuite, comme le conjecture M. Cousin; cette conjecture est confirmée par un passage du Mémoire d'Arnauld au Parlement de Paris.

lèbres et les plus vénérés philosophes des temps anciens et des temps modernes, par Platon, saint Augustin, saint Anselme, par les Pères les plus illustres de l'Église, et par les plus grands théologiens, ces vérités, qui sont le fondement de la certitude, de la morale et de la religion, n'ont jamais rencontré, même au XVIII^e siècle, d'adversaires plus vifs et de railleurs plus acharnés que les Jésuites.

Au moins sembleraient-ils devoir respecter le spiritualisme de Descartes. Ministres d'une religion dont l'absolue séparation de l'âme et du corps, après cette vie, est un dogme fondamental, avec quelle faveur n'auraient-ils pas dû l'accueillir, dans l'intérêt de la foi ! Alors même que le spiritualisme cartésien aurait eu quelque chose d'excessif, était-ce donc à eux d'en faire un si grand crime à Descartes, et n'eussent-ils pas dû plutôt réserver leurs coups et leurs sarcasmes contre une philosophie qui tendait à confondre l'âme et le corps, au lieu de trop les séparer ? Ne pouvaient-ils pas chercher ailleurs matière à plaisanter et à rire ? Mais, loin qu'ils aient cette sagesse, tout au contraire, on dirait qu'avant tout ils ont à cœur de tourner en ridicule la distinction cartésienne de l'âme et du corps et d'ébranler la démonstration sur laquelle elle repose. Ils s'obstinent à n'y voir qu'un paralogisme. A la façon dont ils renouent les liens entre l'âme et le corps, ils semblent les croire et les faire indissolubles.

Gassendi, dans ses objections, feint d'avoir affaire à un homme sans corps pour se moquer du spiritualisme de Descartes, et s'écrie, ô esprit, *o mens*, ce qui lui vaut, on se le rappelle, cette dure et méritée réplique, ô chair, *o caro*. Les Jésuites se plaisent singulièrement à développer, à reproduire sous toutes les formes, à mettre en action cette ironie de Gassendi. Des âmes qui, en vertu des merveilleuses recettes de Descartes, prennent, dès cette vie, congé de leurs corps,

et quand il leur plaît ; voilà le fond de leurs romans et de leurs satires contre le cartésianisme, voilà la fable imaginée par le P. Daniel dans son *Voyage du monde de Descartes* (1). Pour savoir à quoi s'en tenir sur ce monde, objet des rapports les plus contradictoires, son héros va trouver un vieillard qui a été l'ami de Descartes. Ce vieillard lui confie que Descartes n'est pas mort, mais que les médecins de Stockolm ont enterré son corps, pendant que son âme en était sortie, pour une courte absence, et qu'il tient de lui-même ce secret merveilleux de mettre momentanément l'âme en liberté du corps, même pendant cette vie. Comme il n'est rien de tel que de voir de ses propres yeux, il lui propose d'en user. Les voilà donc tous deux qui mettent leurs corps de côté et s'envolent dans les espaces vers l'âme de Descartes occupée dans le troisième ciel, à construire avec la matière infinie un monde conformément à ses principes.

Je ne conteste pas que, dans ce *Voyage du monde de Descartes*, il n'y ait de l'esprit, quelques critiques justes et fines et même une certaine modération relative, puisque le P. Daniel n'approuve pas qu'on accuse Descartes d'athéisme ; mais le cadre et la plupart des principes trahissent évidemment l'esprit et les tendances de Gassendi. On retrouve des fictions et des plaisanteries analogues, sans la même modération, dans les *Nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, dont Huet est l'auteur (2). Mais Huet,

(1) Né à Rouen, en 1649, mort à Paris, en 1728. Il a publié, en 1690, le *Voyage du monde de Descartes* ; en 1693, *Lettres d'un péripatéticien à l'auteur d'un voyage de Descartes, touchant la connaissance des bêtes*, et, en 1724, un *Traité de la nature du mouvement dans lequel il attaque les causes occasionnelles*. Ces ouvrages se trouvent dans le premier volume de ses œuvres théologiques et philosophiques. 3 vol. in-4°, Paris, 1724.

(2) Puisque nous en sommes aux romans contre la philosophie de Descartes,

comme nous le verrons plus tard, se compromet encore davantage par son zèle à faire valoir tous les arguments du matérialisme, sans autre précaution que de les mettre dans la bouche d'un disciple d'Épicure. Le P. Tournemine lui-même, qui a adressé à Voltaire une excellente lettre sur l'immortalité de l'âme, dans ses *Conjectures sur l'union de l'âme et du corps*, paraît incliner, en opposition aux causes occasionnelles et à l'harmonie préétablie, à faire de l'âme la forme du corps, suivant la doctrine péripatéticienne (1).

Il n'est pas un Jésuite qui pardonne à Descartes d'avoir mis la clarté et la certitude de l'âme au-dessus de celle du corps. De toutes les opinions philosophiques qu'emprunte à Malebranche le P. André, la seule qu'approuvent ses supérieurs, c'est celle de la connaissance obscure de l'âme, mais ils le blâment de n'avoir pas vu qu'il en est de même de la connaissance de Dieu (2).

nous citerons encore, l'*Histoire de la conjuration faite à Stockholm contre la philosophie de M. Descartes*. C'est une satire et une fiction, quelquefois assez ingénieuse, contre la philosophie de Descartes. Les conjurés sont les accidents réels, les qualités sensibles, les formes substantielles si maltraitées par Descartes. Ils s'en vengent en décidant unanimement sa mort, et la chaleur, chargée d'exécuter sa sentence, excite un transport dans son cerveau, dont il meurt. On a attribué ce badinage au P. Daniel; mais, d'après l'abbé Trublet (*Mémoires sur Fontenelle*), il est d'un M. Gervais de Montpellier, d'abord protestant, puis ensuite prêtre catholique.

(1) Le P. Tournemine est né à Rennes, en 1661, et mort à Paris, en 1739. Ses *Conjectures sur l'union de l'âme et du corps* sont dans les *Mémoires de Trévoux*, mai 1703. Sa Lettre sur l'immortalité de l'âme, en réponse à Voltaire, qui l'avait prié de résoudre ses doutes, se trouve dans le tom. IX de la *Collection des démonstrations évangéliques*. Paris, 1843.

(2) Voir la deuxième partie de la *Réfutation du P. Dutertre;* et les remarques de la Compagnie sur la profession de foi du P. André dans l'Introduction de M. Cousin. Il sera plus spécialement question du P. Dutertre parmi les adversaires de Malebranche.

Leur théologie rationnelle est empreinte du même empirisme que leur doctrine de l'âme humaine. Tout ce qu'a imaginé Gassendi contre l'idée de l'infini, ils le répètent. Comme la démonstration de la distinction de l'âme et du corps, les preuves cartésiennes de l'existence de Dieu ne sont pour eux que paralogismes et chimères ; ils ne font quelque estime que des preuves physiques. Le P. Rapin reproche à Descartes d'avoir négligé ces preuves physiques pour la démonstration de l'existence de Dieu, et d'avoir ainsi plutôt prouvé la beauté de son esprit que l'existence de Dieu. Les philosophes de la Compagnie ne peuvent supporter qu'on fasse de Dieu l'être des êtres, la vérité, l'ordre, le bien en soi, et, dans leur superficielle métaphysique, ils ne craignent pas de rompre toute espèce de lien entre Dieu et la créature. Dutertre et Hardouin soutiennent contre Malebranche que Dieu est un être tout particulier, très-singulier, quoique doué d'une vertu infinie. Selon le P. Dutertre, chaque être particulier ne participe pas plus à l'être divin qu'à l'être d'aucune autre créature. Tel est le point de vue d'où le P. Hardouin découvre des athées dans Descartes et dans Malebranche lui-même, et dans bien d'autres qu'avant lui nul n'avait soupçonnés. Il a encore assez d'équité pour prévenir qu'il ne donne pas le nom d'athée à celui qui nie qu'il y a un Dieu pour s'abandonner à tous les vices, mais à ceux qui ne reconnaissant aucune vraie divinité, font néanmoins profession de régler leur vie et leurs mœurs sur la règle de la vertu et de la loi naturelle, qu'ils prennent pour Dieu. A la preuve par l'infini, Hardouin reproche de ne donner que le genre suprême de l'être, *ens in genere*, *id est omne genus entis*, au lieu du vrai Dieu singulier, personnel. Quel athée, selon Hardouin, ne s'accommoderait de cette démonstration, d'où l'on ne peut faire sortir que l'universel, d'abord dans le chaos, puis la forme actuelle du monde ? Il ne faut donc pas s'étonner que dans

ses *Athei detecti* (1) il mette au nombre des athées Descartes, Malebranche, Arnauld, Pascal lui-même, mais plutôt qu'il n'y ait pas mis saint Augustin, en tête d'un certain nombre de Pères de l'Eglise, manifestement coupables des mêmes doctrines.

Que ces tendances philosophiques de la Société se révèlent tristement dans la longue persécution qu'elle fit supporter à un des plus aimables et des plus beaux esprits dont elle puisse se vanter, au P. André, pour cause d'attachement à l'idéalisme de Platon et de saint Augustin, à Descartes et à Malebranche ! C'est là que se montre en tout son jour la philosophie officielle de l'Ordre, soit dans les réponses des supérieurs à ses éloquentes et courageuses apologies de Malebranche et de Descartes, soit dans le *Formulaire philosophique*, qu'on l'oblige à signer et à dicter à ses élèves. Combien chèrement le P. André n'expia-t-il pas le contraste de son idéalisme avec l'empirisme de son Ordre, et quelle aveugle fatalité l'avait jeté dans les rangs des Jésuites, lui dont la place était à l'Oratoire !

Dans leur emportement contre la philosophie nouvelle, les supérieurs du P. André traitent Malebranche de fanatique, de visionnaire et de fou et assimilent Descartes à Calvin. « Vous ne pouvez ignorer, écrit le P. Guimond, provincial, à André en 1704, que le P. général et les supérieurs la défendent (la doctrine de Descartes), que la Compagnie prétend que non seulement on ne l'approuve point, mais encore qu'on la combatte, ainsi qu'on combattait celle de Calvin avant le Concile. Comprenez, je vous prie, que dire que vous les estimez et qu'ils ont des opinions raisonnables, c'est comme qui dirait : j'ai de l'estime pour Calvin et il a des opi-

(1) *Opera varia*, in-fol. Amst., 1733.

nions très raisonnables. On est résolu de ne point souffrir dans la Compagnie non seulement ceux qui suivent ces auteurs ou qui les louent, mais ceux qui ne les blâment pas et n'ont pas de zèle contre leur doctrine. » En effet, le général Michel-Ange Tamburini (1) venait d'interdire à tout membre de la Société d'enseigner trente propositions où se trouvent compris la plupart des principes de Descartes et de Malebranche, et de soutenir, même comme une simple hypothèse, le système de Descartes (2).

Mais si les Jésuites ne dédaignent pas d'employer contre Descartes des armes philosophiques, ils se plaisent surtout à se servir des armes religieuses. Ils espèrent avoir meilleur compte du cartésianisme par la dénonciation de complicité avec Calvin et Jansénius, que par la discussion philosophique. Ils reviennent donc sans cesse à l'argument de l'incompatibilité avec la foi et surtout avec l'Eucharistie, comparant Descartes à Calvin, comme Voët le comparait à Vanini. Entre tous se signale le P. Valois, qui en 1680, sous le pseudonyme de Delaville, adresse à tous les évêques de France un ouvrage (3) où il dénonce solennellement Descartes, comme fauteur du

(1) Élu en 1706, mort en 1730.

(2) Voici quelques-unes de ces propositions qu'il est interdit de soutenir à tout membre de la Société : « Mens humana de omnibus dubitare potest ac debet, præterquam quod cogitet adeoque existat. — Essentia materiæ consistit in extensione externa. — Mundi extensio indefinita est in scipsa. — Solus Deus est qui movere possit corpora. — Belluæ sunt mera automata. — Mens apprehendendo nullatenus agit, sed est facultas mere passiva. — Nullæ sunt formæ substantiales corporeæ a materia distinctæ. — Nulla sunt accidentia absoluta. — Systema Cartesii defendi potest tanquam hypothesis. »

(3) *Sentiments de M. Descartes touchant l'essence et les propriétés des corps opposés à la doctrine de l'Église et conformes aux erreurs de Calvin sur le sujet de l'Eucharistie.* Paris, 1680, in-12.

calvinisme et les somme en quelque sorte, par l'exemple du roi, de proscrire sa doctrine. Qu'on en juge par ce début : « Messeigneurs, je cite devant vous M. Descartes et ses plus fameux sectateurs ; je les accuse d'être d'accord avec Calvin et les calvinistes sur des principes de philosophie contraires à la doctrine de l'Église, etc. » Le P. Valois veut démontrer l'incompatibilité des principes de Descartes avec l'Eucharistie. Son ouvrage est divisé en trois parties. Dans la première, il expose et rétablit contre ceux qui, pour échapper à l'orage, eussent voulu la dissimuler, la vraie doctrine de Descartes et de ses disciples sur la matière. Descartes fait consister la matière dans l'étendue, il ne met rien dans le corps que la pure étendue ; il a pour principe que les parties de la substance corporelle sont absolument impénétrables et qu'un corps ne peut jamais être réduit à un plus petit espace que celui qu'il occupe naturellement. C'est ainsi que les adversaires de Descartes ont toujours interprété sa doctrine, et qu'elle a été professée par ses disciples les plus accrédités, tels que Clerselier, de La Forge, Rohault, Cally, Antoine-le-Grand et Malebranche (1). Or, dans la seconde partie, il démontre que cette définition de la matière est inconciliable avec la doctrine du concile de Trente sur l'Eucharistie, et il réfute les arguments par lesquels les cartésiens ont essayé de prouver le contraire. Enfin, dans la troisième partie, il prétend montrer l'identité de ces principes avec ceux de Calvin. Calvin, selon le P. Valois, se serait fondé sur cette notion de la matière pour nier que Jésus-Christ puisse être dans l'Eucharistie comme l'entend l'Église romaine. Dès-lors il devint à la mode parmi les Jésuites

(1) Il dit de Malebranche : « Manifestement cartésien en plusieurs choses, mais particulièrement sur le point de l'essence de la matière. »

d'associer ensemble, comme le fait le P. Guimond, les noms de Descartes et de Calvin, comme aussi de Jansénius, afin d'attirer les mêmes rigueurs sur les partisans des uns et des autres (1). Le livre du P. Valois excita une vive polémique entre les cartésiens et leurs adversaires, entre les protestants et les catholiques, dans laquelle intervinrent Arnauld, Malebranche et Bayle en faveur de Descartes, et Bernier en faveur de Gassendi (2). Arnauld repousse avec indignation l'accusation du P. Valois contre le cartésianisme. Il lui reproche « d'y porter lui-même un bien plus grand préjudice, en ce que ne se contentant pas de ce que l'Église nous oblige de croire de ce mystère, il nous voudrait faire passer pour de nouveaux articles de foi ce qui n'a été défini dans aucun concile, et ce qui ne peut se prouver ni par l'Écriture ni par la tradition (3). » Il dit encore : « C'est donner un grand avantage aux hérétiques qui prennent occasion de faire

(1) A côté de l'ouvrage du P. Valois, nous en citerons un autre intitulé : *La philosophie de M. Descartes contraire à la foi catholique*, petit in-12, Paris, 1682. — L'auteur qui garde l'anonyme se propose de compléter la Réfutation du P. Valois. L'ouvrage tout entier a pour objet l'essence de la matière et les accidents réels dans leurs rapports avec l'Eucharistie.

(2) *Dissertation de Bayle* : « Où on défend contre les péripatéticiens les raisons par lesquelles quelques cartésiens ont prouvé que l'essence du corps consiste dans l'étendue. (Dans les œuvres diverses, 5 vol. in-fol., La Haye, 1731.) *Éclaircissement sur le livre de M. Delaville*, par M. Bernier. — *Défense de l'auteur de la Recherche de la vérité contre l'accusation du sieur Delaville*. Rotterdam, 1684, à la suite de la deuxième édition *De la nature et de la grâce*. — Réponse de M... à un de ses amis touchant un livre qui a pour titre : *Sentiments*, etc. ( dans le recueil, publié par Bayle, de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes). Cette réponse, accompagnée d'un mémoire sur la possibilité de la transsubstantiation, n'est pas de Malebranche, mais d'un ami de Malebranche.

(3) *Apologie pour les catholiques*, tom. 2, chap. 5.

croire qu'il y a un grand nombre de catholiques qui sont calvinistes dans le cœur, quoiqu'ils ne l'osent pas dire (1). » En effet, comme déjà nous l'avons dit, Bayle, Poiret, Wittichius, un grand nombre de ministres protestants, et surtout Jurieu, prennent acte de cette prétendue démonstration pour accuser de mauvaise foi Arnauld et les théologiens cartésiens qui écrivent en faveur de la transsubstantiation (2).

Les Jésuites ne manièrent pas d'une façon moins dangereuse et moins perfide contre les cartésiens l'accusation de jansénisme, à laquelle ils réussirent à donner plus de créance, et par laquelle ils accablèrent ceux qu'ils ne purent perdre par la seule accusation de cartésianisme. Il leur fallut associer l'une avec l'autre pour enchaîner et humilier l'Oratoire. Voici le début solennel et plein d'horreur des *Athei detecti* du P. Hardouin : « Afin de tout mettre en œuvre contre la foi et de la détruire, s'il était possible, l'enfer a imaginé de donner pour auxiliaire à la théologie nouvelle, c'est-à-dire au jansénisme, la philosophie nouvelle complice de tous ses desseins. »

La haine des Jésuites contre la philosophie de Descartes s'étend plus ou moins sur les grands philosophes, sur les grands théologiens, et même sur les Pères de l'Église, qui se rattachent à la tradition idéaliste, et dont les cartésiens invoquaient l'autorité. Ils font remonter leurs attaques jusqu'à Platon, ils n'épargnent pas saint Augustin lui-même. Dans tous leurs parallèles d'Aristote et de Platon, c'est Platon qu'on voit toujours sacrifié à Aristote. Le P. Hardouin traite

(1) Lettre 415, tom. 2, des *Œuvres complètes*, p. 245.

(2) *Esprit de M. Arnauld*, tom. 2, p. 132. ( 2 vol. in-12, Deventer, 1684.)

Platon d'athée ou au moins de polythée (1). Le P. Baltus croit devoir écrire un livre pour purger du crime de platonisme tous les pères de l'Église, et saint Augustin lui-même. D'autres Jésuites, au lieu de chercher à justifier saint Augustin de platonisme, s'en prévalent au contraire pour discuter et ébranler, avec une certaine hardiesse, son antique autorité dans l'Église. Voici comment en parle la Compagnie dans le manifeste philosophique qu'elle impose au P. André : « Véritablement on est obligé d'avouer qu'il a inséré dans ses ouvrages un peu trop de platonisme qu'il avait étudié avant sa conversion. » Dans sa réfutation de Malebranche, composée par ordre de la Compagnie, le P. Dutertre est encore moins révérencieux. Sur la question de la nature de la vérité, il reproche à saint Augustin de se sentir du pur platonisme et de la théurgie de Porphyre, sur celle des moyens de rendre l'âme capable de connaître la vérité. Cependant, après avoir de la sorte réprimandé saint Augustin, le P. Dutertre veut bien admettre en sa faveur quelques circonstances atténuantes, par considération des temps dans lesquels il vivait, où, dit-il, les noms de sagesse et de philosophie étaient si fort à la mode. La mauvaise humeur du P. Hardouin contre saint Augustin est encore moins réservée dans les articles des *Athei detecti* consacrés à Jansénius et à Ambrosius Victor. Volontiers s'en débarrasserait-il en le déclarant tout entier apocryphe, ou tout au moins, le *De libero arbitrio*. Il n'ose pousser jusque-là l'audace de son érudition si étrangement paradoxale et sceptique. Mais par la façon dont il révoque en doute l'authenticité de toute l'antiquité profane, il ébranle d'une façon indirecte celle de saint Augustin et de tous les Pères qui ne sont pas en harmonie avec la philosophie et

(1) Voir le *Platon expliqué* dans les *Opera varia*.

la théologie des Jésuites, et qui auraient mérité une place dans ses *Athei detecti*, pour avoir aussi fait de Dieu l'être des êtres, l'ordre, la raison, la vérité suprême. Quelle plus étrange imagination que d'attribuer tous les principaux ouvrages profanes ou même ecclésiastiques de l'antiquité et des premiers siècles de l'Église, à une société de faussaires, d'impies et d'athées du XIII[e] siècle qui les auraient fabriqués pour autoriser la doctrine que Dieu est la vérité, c'est-à-dire, n'est pas une substance, et pour entraîner le monde dans l'athéisme ! Quelle singulière érudition, vainement employée au service de cette thèse qui réduit au néant tous les auteurs sacrés et profanes de l'antiquité ! Qu'il suffise de dire qu'il entreprend de prouver que l'*Énéide* est l'œuvre non de Virgile, mais d'un moine du XIII[e] siècle, pour donner une idée de la bizarrerie et de l'audace de ses paradoxes. Mais, au travers de toutes ces bizarreries, le P. Hardouin avait un but sérieux, il pensait venir en aide aux instincts et aux doctrines de sa Compagnie, il pensait en finir hardiment et d'un seul coup avec tous les témoignages des docteurs de l'Église, sans cesse allégués par les adversaires de ses doctrines philosophiques et théologiques. C'était un remède héroïque et dangereux, qui pouvait être tourné contre les Écritures elles-mêmes et les fondements de la foi. Les Jésuites s'en alarmèrent ; ils désavouèrent le P. Hardouin et le forcèrent à se rétracter, non pas au sujet des *Athées découverts*, mais au sujet de ses paradoxes historiques (1). Tel est le lien entre le système du P. Hardouin et la polémique

(1) *Bibliothèque choisie* de Leclerc. Amsterdam, 1709, 18[e] vol. En 1709, il fut obligé de souscrire à la déclaration que fit la Société contre ses OEuvres choisies imprimées à Amsterdam. Mais on voit, par la date de quelques-unes des pièces dont se composent les OEuvres diverses publiées après sa mort, qu'il n'avait pas renoncé à son système.

que soutenaient les Jésuites contre les partisans de saint Augustin, de Descartes et de Malebranche. On comprend que la patience et que le respect pour saint Augustin échappent un peu à quelques Jésuites, quand on voit tous leurs adversaires, cartésiens et jansénistes, avoir sans cesse son nom à la bouche, et se mettre à l'abri sous son autorité.

Soyons juste cependant à l'égard des Jésuites, et tout en signalant leurs tendances empiriques et sceptiques, ne leur refusons pas l'éloge de s'être constitués les défenseurs du libre arbitre, dans l'ordre de la nature comme dans celui de la grâce, et de n'avoir cessé de soutenir, avec une certaine force, la réalité et l'efficacité des causes secondes contre les causes occasionnelles et contre le principe que Dieu seul agit en nous.

D'ailleurs, tous les membres de la Compagnie n'imitent pas les emportements et les violences du P. Dutertre et du P. Hardouin; quelques-uns même osent dire quelque bien de Descartes. Mais il faut prendre garde qu'en général, le bien qu'ils en disent, s'applique à la physique et non à la métaphysique, et qu'il ne prouve rien contre le caractère général d'empirisme que nous avons attribué à la philosophie de l'Ordre. Assurément le ton des Pères Rapin, Tournemine, Regnault, Buffier, n'est pas celui des Dutertre, des Guimond, des Valois, des Hardouin. Ils rendent hommage au génie de Descartes et de Malebranche, mais ils demeurent fidèles à l'esprit de leur Ordre. Le P. Rapin loue Descartes comme un des génies les plus extraordinaires qui aient paru dans ces derniers temps: « C'est, dit-il, une des plus subtiles et des plus accomplies des physiques modernes, remplie d'idées curieuses et de belles imaginations, et quand on y pense bien, on y trouve un corps de doctrines plus réglé que dans Galilée et les Anglais. » Mais il le loue pour sa physique et non pour sa métaphysique, et, d'ailleurs, au ton généralement léger et sceptique, à la préférence donnée à Aristote sur Platon, dans le

parallèle de ces deux philosophes (1), on reconnaît bien en lui un philosophe de la Société des Jésuites.

Dans ses *Conjectures sur l'union de l'âme et du corps*, le P. Tournemine ne parle de Malebranche qu'avec estime et respect, au lieu de le traiter de visionnaire et de fou, comme la plupart de ses confrères, quoiqu'il le blâme de prétendre nous faire voir les corps en Dieu, et Dieu lui-même intuitivement par la raison. « Quelque respect que j'aie, dit-il, pour l'excellent philosophe qui a donné cours à cette opinion, il me pardonnera si je ne puis croire que, dès cette vie, nous voyions Dieu intuitivement et les corps en Dieu, » L'esprit de parti reparaît, par un autre côté, dans le P. Tournemine quand il s'en prend à Arnauld d'avoir contribué au succès de cette doctrine, pour l'avoir combattue plutôt par des injures que par des raisons. S'il y a des injures dans la polémique d'Arnauld, il y a aussi des raisons, et assurément aucun jésuite n'a jamais fait une plus forte réfutation des parties vicieuses de la vision en Dieu. A cette occasion, je remarque que Malebranche pendant le fort de sa polémique contre Arnauld, leur plus grand ennemi, et alors qu'il se posait comme l'adversaire du jansénisme, rencontra quelques sympathies chez les Jésuites. Rendons aussi cette justice au P. Tournemine que, s'il ne peut se résoudre à croire que nous voyons Dieu en lui-même, il admet au moins que nous le voyons en nous. La première idée qu'a l'âme est, dit-il, celle de sa substance, laquelle renferme celle de Dieu, comme l'idée de l'effet celle de la cause, d'où il suit que l'idée de l'âme et de Dieu, perfection suprême, est l'objet de la première connaissance de l'âme, inséparable de l'âme elle-même. Ainsi commence-t-il à faire brèche au

(1) *Comparaison de Platon et d'Aristote, les sentiments des Pères sur leurs doctrines*. Paris, 1671, in-12.

grand principe, qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait passé par le sens.

Parmi les Jésuites qui ont le mieux parlé de Descartes, il faut citer le P. Regnault, auteur d'une physique en dialogues et d'un autre ouvrage sur l'*Origine ancienne de la physique nouvelle*, où il cherche à montrer toutes les semences de la physique de Descartes éparses dans la physique ancienne, non pas, comme quelques autres, pour déprécier ses découvertes, mais pour lui rallier les partisans d'Aristote et de l'antiquité. « Mais Descartes lie, enchaîne, perfectionne, établit sur les lois de la nature et rapporte à des principes de physique ce qui se trouve imparfait, épars et sans preuves chez les anciens. Qu'il ait tiré ou non de leurs ouvrages les diverses parties de son monde, les réunir, les disposer, les ranger, les assortir, faire de ces matériaux épars et brutes un édifice selon les règles, où les règles soient du moins gardées selon quelque vraisemblance, d'une masse de matière homogène et, sur trois ou quatre lois du mouvement, construire un monde en idée dont la construction successive et détaillée, offre à l'esprit et à l'imagination non seulement les phénomènes que nous voyons, mais les causes et les ressorts dont l'action invisible donne ce spectacle à l'univers, c'est un trait qui marque beaucoup de pénétration, une grande étendue d'esprit, une imagination belle et hardie, en un mot un génie. » Voilà sans doute un bel éloge de Descartes, mais de Descartes comme physicien et non comme métaphysicien.

A la différence du P. Regnault, le P. Buffier, célèbre par son *Traité des vérités premières*, s'est plus occupé de la science de l'esprit que de celle de la nature. Le titre seul de *vérités premières* suffit à indiquer que le P. Buffier, comme le P. Tournemine, sera quelque peu infidèle au fameux *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. On trouve dans ses ouvrages non seulement un sentiment d'équité et de bienveil-

lance à l'égard de Descartes, mais aussi la trace de l'influence de sa métaphysique. Dès les premières pages du *Traité des vérités premières*, le P. Buffier loue Descartes d'être l'auteur d'une manière de philosopher méthodique, dont l'usage s'est établi à son occasion ou à son exemple, et à laquelle on est encore plus redevable que ne le pensent quelques-uns de ses partisans, puisque sa méthode sert quelquefois à le combattre lui-même. Il le loue encore d'avoir, mieux que personne avant lui, marqué la différence des deux substances de l'âme et du corps. Nous voilà sans doute bien loin de Daniel, de Dutertre, de Huet, de Guimond, de tous ceux de l'Ordre qui avaient tourné en ridicule ou accusé de paralogisme la démonstration cartésienne de la spiritualité de l'âme, nous voilà bien loin du langage des persécuteurs du P. André. En reconnaissant des vérités premières qui ne nous viennent pas par les sens, et qui constituent le sens commun de l'humanité, le P. Buffier, quoiqu'il en ait assez mal déterminé la nature, les caractères, le nombre et l'origine, se rapproche plus encore de la philosophie de Descartes, et fait manifestement des emprunts à la doctrine des idées innées.

Mais la philosophie du P. Buffier relève de celle de Locke, plus encore que celle de Descartes. S'il a des éloges pour le *Discours de la Méthode*, il en a de plus grands encore pour l'*Essai sur l'Entendement humain*. Chez lui, la tendresse pour Locke a succédé à la tendresse de ses prédécesseurs pour Gassendi. Ni Voltaire, l'introducteur de Locke en France, ni Condillac, le principal interprète de sa doctrine, n'ont jamais prodigué de plus grands éloges au philosophe anglais. « La métaphysique de M. Locke, dit Buffier dans le *Traité des Vérités premières*, a fait revenir une grande partie de l'Europe de systèmes dont le fondement particulier est qu'on ne voit pas clair dans les principes communs, tandis qu'on voit encore moins clair dans ceux qu'on y prétend substi-

tuer. » Il en fait cet éloge encore plus grand dans ses *Remarques sur divers traités de métaphysique* : « Il est le premier de ce temps-ci qui ait entrepris de démêler les opérations de l'esprit humain immédiatement d'après la nature, sans se laisser conduire à des opinions appuyées plutôt sur des systèmes que sur des réalités, en quoi sa philosophie semble être par rapport à celle de Descartes et de Malebranche ce qu'est l'histoire par rapport aux romans. » Histoire et roman, telle est aussi, selon Voltaire, la différence entre la philosophie de Descartes et celle de Locke.

Comme Locke, le P. Buffier laisse de côté tous les grands problèmes ontologiques agités par le cartésianisme et s'en tient à une observation superficielle de l'esprit humain. Comme Locke, il soutient que l'âme ne pense pas toujours et qu'elle n'a pas la pensée pour essence. Plus manifestement encore se montre-t-il un disciple de Locke en confondant l'idée de l'infini avec un nombre auquel on peut toujours ajouter, c'est-à-dire, avec l'idée de l'indéfini et en rejetant l'innéité de l'idée de Dieu, la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini, pour n'admettre comme légitime que celle qui se tire de la considération de l'ordre du monde. On trouve, d'ailleurs, des traces d'empirisme jusque dans la morale du P. Buffier. Il tend à confondre le bien avec le bonheur ; il place ce qui fait louer généralement et si naturellement la vertu, dans l'idée de bonheur que nous y trouvons comme attachée et qui nous la rend désirable (1).

Ainsi, malgré des emprunts à Descartes, malgré la justice qu'il rend à son génie et à sa méthode, on reconnaît

(1) *Traité des vérités premières*, liv. 2, chap. 15, et *Dissertation sur l'origine et la nature du droit et de l'équité*. (Cours de sciences, in-fol. Paris, 1732.)

dans le P. Buffier l'héritier de ceux qui ont pris le parti d'Aristote, de saint Thomas, de Gassendi, contre Platon, saint Augustin et Descartes. Si, dans Buffier qui est du XVIII^e^ siècle, l'empirisme ne revêt plus les formes d'Aristote ou de Gassendi, c'est pour revêtir, sauf des modifications dont j'ai tenu compte, celles de l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*. On peut donc citer le P. Buffier comme une preuve de l'adoucissement des Jésuites, à la fin du XVIII^e^ siècle, à l'égard de la philosophie de Descartes, mais non de l'abandon de leurs tendances empiriques. Dans leur *Journal de Trévoux*, où ils avaient attaqué la *Connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet, ne font-ils pas encore cet éloge singulier de l'*Essai sur l'origine de nos connaissances* de Condillac : « Voilà un ouvrage de métaphysique et de la métaphysique la plus sublime (1). »

Je n'oublie pas qu'un des leurs, le P. Guénard, en 1755, dans un discours sur l'esprit philosophique qui remporta le prix, a loué admirablement Descartes. On connaît trop, pour que je veuille les citer, ces pages d'une rare éloquence, où le P. Guénard représente Descartes secouant le joug du prince de l'École, enseignant aux hommes que pour être philosophe, il ne suffit pas de croire, mais qu'il faut penser ; où il le loue de ne consulter que les idées claires et distinctes, au lieu des morts et des dieux de l'École, et d'avoir osé, malgré les cris et la fureur de l'ignorance, frayer des routes nouvelles à la raison captive. A la même époque, le P. du Baudory, successeur du P. Porée dans la chaire de rhétorique du collége de Louis-le-Grand, célébrait aussi avec une sorte d'enthousiasme le génie de Descartes dans un discours latin sur les inventeurs de nouveaux systèmes (2). Mais il faut voir dans ces

(1) *Journal de Trévoux*, mai, 1747.

(2) Unde calor ille repentinus qui tota passim in Europa non ita predi

éloges la libre expression d'une admiration individuelle pour le génie de Descartes, plutôt qu'une conversion tardive de la Compagnie à l'idéalisme. En présence des débordements de la philosophie sensualiste, à la veille de leur expulsion, quelques Jésuites s'avisaient enfin, quoique un peu tard, qu'ils avaient eu tort de donner si chaudement les mains à Gassendi et à Locke contre Descartes, et que, dans l'intérêt de la foi, il valait mieux, comme l'avaient pensé Arnauld et Bossuet, avoir affaire à une philosophie spiritualiste qu'à une philosophie qui émancipe toutes les passions, met la chair au-dessus de l'esprit et renverse tous les principes sans lesquels il ne peut y avoir ni religion ni morale. Puisse la leçon profiter à leurs successeurs du XIXe siècle !

L'incompatibilité avec la foi, tel avait été le plus grand argument des Jésuites contre la philosophie de Descartes. Mais avec quelle force ne pourrait-on pas le retourner contre cette philosophie empirique et sceptique qu'ils n'ont cessé de caresser et défendre en opposition à Descartes. L'histoire est d'accord avec la logique pour nous montrer que l'empirisme porte dans ses flancs la négation de Dieu et du bien absolu. Qui conteste aujourd'hui que ces négations sont la conséquence rigoureuse du principe *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, dont les Jésuites se sont faits les champions ? Qu'est-ce à dire ? Faut-il croire que tout un grand Ordre religieux, si dévoué à la foi, s'est attaché à ces principes en connaissance de leur incompatibilité avec la foi et de leurs rigoureuses conséquences, et avec l'intention d'en favoriser le développement dans le monde ! Assurément les Jésuites sont à l'abri d'un semblable soupçon ; ils retrou-

exarsit, et illas præsertim disciplinas quæ in rerum naturalium disquisitione versantur, suis afflavit ignibus ? Surrexit nimirum magnus ille verticum fabricator, etc.

vaient dans la foi toutes ces grandes vérités dont leur philosophie compromettait l'existence. Leur sincérité n'est pas suspecte, comme celle de Pomponat ou de Bayle, quand ils déclarent croire, comme chrétiens, ce qu'ils ne nient pas, mais ce qu'ils ébranlent ou affaiblissent comme philosophes. Il ne faut donc pas les accuser de mauvaise foi, mais seulement d'une grave inconséquence, encore qu'on puisse saisir une certaine relation entre leur philosophie et la tendance, qui si souvent leur a été reprochée, à rendre la religion plus matérielle et moins ennemie des sens. De tout ceci je me borne à tirer cette conclusion, qu'il faudrait être très indulgent pour la philosophie des autres, fût-ce même le panthéisme, qui assurément n'est pas pire que le sensualisme, quand on a eu soi-même le malheur de défendre si longtemps et avec autant d'opiniâtreté une aussi mauvaise philosophie, à savoir l'empirisme, toujours le même au fond, qui, soit qu'il garde les formes du péripatétisme des écoles, soit qu'il prenne celles de Gassendi ou de Locke, supprime toute vérité absolue pour s'allier avec un scepticisme dont on trouve partout la trace dans le ton et les maximes des philosophes de la Société.

Telle est la philosophie que les Jésuites opposent à la philosophie idéaliste et platonicienne de l'école de Descartes et de l'Oratoire, et qui a eu pour principal représentant l'évêque d'Avranches, dont nous parlerons dans le chapitre suivant.

---

## CHAPITRE XXVII.

**Huet d'abord cartésien. — Conférences cartésiennes à Caen. — Le mépris des cartésiens pour l'érudition, principale cause de la défection de Huet. — *Censure de la philosophie cartésienne.* — Inconvenance du ton. — Double tendance à l'empirisme et au scepticisme. — Reproche à Descartes de n'avoir pas persévéré dans le doute par où il débute. — Attaques contre le *Cogito, ergo sum* et contre la règle de l'évidence. — Objections contre les preuves de la distinction de l'âme et du corps. — Principe que toutes les idées viennent des sens, opposé aux idées innées. — Les preuves physiques, seules preuves légitimes de l'existence de Dieu. — Critiques contre les principes de l'univers matériel. — Parallèle des vices et des mérites de Descartes. — Contradiction de Huet relevée par Régis. — Descartes accusé d'orgueil et de mauvaise foi. — Ignorance feinte du maître, pour paraître neuf en tout ce qu'il dit. — Ignorance réelle des disciples. — Retour à la barbarie. — Grand retentissement du livre de Huet dans tous les pays de l'Europe. — Nombreuses éditions et réfutations de la *Censure*. — Réponse de Régis. — Descartes vengé des fausses interprétations, des accusations et des injures de Huet. — Réplique de Huet dans la préface de la quatrième édition. — *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*, pamphlet indigne de Huet. — Le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, testament philosophique de Huet. — Jugement sévère d'Arnauld sur Huet. — Jugement général sur la polémique des adversaires de Descartes.**

Il ne faut pas séparer Huet des Jésuites. Pendant toute sa longue vie, il a été ou leur protégé, ou leur protecteur,

ou leur pensionnaire (1). Cet ardent et dangereux adversaire du cartésianisme a d'abord été cartésien, comme lui-même il nous l'apprend dans ses Mémoires sur sa vie. Son âme jeune encore s'était éprise d'enthousiasme pour cette nouvelle manière de philosopher, et pour l'admirable facilité avec laquelle, de quelques principes bien simples, elle semblait déduire l'explication du monde entier (2). Non seulement il était attaché à Descartes, mais il travailla à répandre sa doctrine; il tint même à Caen des conférences cartésiennes où Cally se convertit à la philosophie nouvelle. Déjà nous avons raconté la pérsécution que Cally eut à subir, pour cause d'attachement au cartésianisme, persécution à laquelle Huet semble applaudir, quoique Cally fût son ancien ami et que lui-même fût coupable de l'avoir attiré à Descartes. Comment, à l'amour de Descartes, a succédé cette haine si vive qui est devenue, avec le goût de l'étude et de l'érudition, la passion de toute sa vie? Dans la *Censure*, Huet n'en veut faire honneur qu'à l'influence du duc de Montausier (3).

(1) Huet (Pierre-Daniel), né à Caen, en 1630. En 1670, il est adjoint comme sous-précepteur à Bossuet, pour l'éducation du grand Dauphin. Il fut reçu membre de l'Académie française, en 1674, et, en 1685, nommé à l'évêché de Soissons, qu'il échangea contre celui d'Avranches. En 1700, il donna sa démission pour se livrer tout entier à son goût pour les lettres, et se retira à Paris, chez les Jésuites, où il mourut en 1721.

(2) Nec facile dixerim quantam admirabilitatem fecerit nova hæc philosophandi ratio in animo juvenili et veterum sectarum rudi; cum ex simplicissimis et facillimis principiis deprompta viderem speciosa miracula, et velut sponte exortam mundi hujus compagem, totamque rerum naturam. Ac per multos certe annos arctissime devinctum me tenuit cartesianæ factionis studium. (Commentarius de rebus ad eum pertinentibus. Amst., 1708. In-12, p. 35.)

(3) Coactus impulsu summi viri Montausieri cujus magna erat imprimis apud me et gravis auctoritas. (*Censura philosophiæ cartesianæ*, 4ª ed., 1694. Antecessio.)

Sans doute il faut l'attribuer aussi à l'influence des Jésuites, mais surtout au mépris hautement affiché par les cartésiens pour l'étude des langues, de l'antiquité, de l'histoire, pour l'érudition, à laquelle Huet avait consacré sa vie et d'où il tirait toute sa renommée. Ce sentiment perce avec amertume dans la plupart de ses ouvrages. Dans une lettre à Perrault, il traite les cartésiens de cabale d'apédeutes, de gens ignorants et non lettrés qui, sentant leur incapacité, ont entrepris de s'en faire un mérite, de ridiculiser l'érudition et de traiter la science de pédanterie (1). Il ne peut supporter, dit-il ailleurs, ces philosophes répétant partout qu'ils préfèrent ceux qui cultivent leur raison à ceux qui ne font que cultiver leur mémoire, et qui exigent qu'on travaille plutôt à se connaître qu'à connaître ce qui s'est passé dans les siècles reculés (2).

Armé de la double autorité d'évêque et de savant, Huet se flatta de terrasser le cartésianisme par la *Censure* (3). Dans la *Démonstration évangélique*, antérieure à la *Censure*, il n'avait fait la guerre qu'à Spinoza et au *Theologico-politicus*; ici il attaque toute la philosophie cartésienne. Empirisme et scepticisme, voilà le double caractère de cette *Censure* comme de tous les ouvrages écrits par les Jésuites contre Descartes. L'effort de Huet pour démontrer, en torturant l'histoire de la philosophie, qu'il n'y a rien de nouveau dans le système de Descartes, qu'il a emprunté aux anciens tout ce qui a quelque valeur, dans sa métaphysique et sa physique, et le parallèle des défauts et des qualités de Descartes, par lequel il termine l'ouvrage, voilà ce qu'il y a de plus

(1) *Huetiana*, Décadence des lettres, in-12. Paris, 1722.

(2) *Nouveaux mémoires pour servir à l'histoire du cartésianisme*.

(3) *Censura philosophiæ cartesianæ*, in-12, 1689.

original dans la *Censure*. Quant aux objections purement philosophiques, il les a toutes empruntées à Sextus Empiricus ou à Gassendi. L'ouvrage est dédié au duc de Montansier, qui, si nous en croyons Huet, s'indignait fort des progrès d'une doctrine défendue par le roi. C'est, dit-il, l'exemple des Pères qui lui a mis la plume à la main dans l'intérêt de la foi menacée, et qui l'encourage dans cette lutte contre un contempteur téméraire de la sagesse chrétienne et antique, et contre des écrivains barbares qui commencent comme Pyrrhon, pour finir comme Platon. A défaut de l'autorité des docteurs de l'École et surtout de saint Thomas, des arguments de Sextus Empiricus et de Gassendi, ce sont les décisions de l'Église, et les condamnations ecclésiastiques qu'il oppose à Descartes. Le ton de sa polémique est sans convenance et sans gravité. C'est un mélange de subtilité scholastique, de satire, d'ironie et de grossière insolence. Huet ne cesse de répéter qu'on ne trouve rien dans la philosophie de Descartes qui ne soit digne de mépris et de risée, ou qui ne soit un tissu de contradictions.

Toute la *Censure* se divise en huit chapitres, où les principaux points examinés sont : Le doute méthodique, le *Je pense, donc je suis*, la nature de l'esprit humain, l'origine des idées, les preuves de l'existence de Dieu, les principes de l'univers matériel. Le doute par lequel Descartes débute, voilà la seule chose que Huet trouve bonne dans toute sa philosophie. Il lui reproche de n'avoir pas fini comme il a débuté, et de n'avoir pas établi la loi de douter, la seule que comporte la faiblesse de l'esprit humain, et de n'aller plus que d'erreur en erreur, du moment qu'il se sépare des sceptiques. Ainsi Huet annonce-t-il déjà dans la *Censure* ce scepticisme absolu, dont il doit faire hautement profession dans le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*. Il conteste à Descartes la légitimité de toutes les voies par où il prétend sortir de son doute provisoire. Il

s'obstine à voir dans le *Je pense, donc je suis* un syllogisme, malgré toutes les explications de Descartes, et en conséquence un cercle vicieux. D'ailleurs, Dieu, en cela comme en tout le reste, ne peut-il donc pas nous tromper? Par l'hypothèse de son Dieu malin, Descartes n'a-t-il pas donné au scepticisme une force nouvelle? Huet ne manque pas de s'en faire une arme contre la règle de l'évidence. Il étend d'abord à plaisir la signification de l'évidence, pour mieux lui enlever toute autorité. Que de choses évidentes qui nous trompent, que d'idées vraies qui sont obscures et d'idées fausses qui sont claires! Dieu qui, de l'aveu de Descartes, a pu faire que deux et deux ne fussent pas égaux à quatre, n'a-t-il donc pu faire que l'évidence fût trompeuse? Il accumule une foule de subtilités de même force contre le critérium de l'évidence, pour arriver à cette conclusion qu'il fallait détruire le doute par une foi soumise et non par la raison.

Mais la *Censure* devient plus compromettante pour Huet que pour Descartes, dans le troisième chapitre où il attaque les preuves de la distinction de l'âme et du corps, et où il reproduit Gassendi tout entier, comme il a reproduit Sextus Empiricus. Il loue d'abord Descartes du soin qu'il a apporté à prouver l'existence d'une âme spirituelle et de Dieu, mais il l'accuse d'avoir plutôt affaibli que fortifié ces dogmes par ses raisons, si d'ailleurs ils n'étaient pas certains par la foi. Avec la seule précaution de les placer dans la bouche d'un épicurien, il fait valoir, avec un zèle merveilleux, toutes les méchantes raisons des matérialistes pour donner à croire que notre âme est corporelle et qu'elle n'est distinguée de ce que nous appelons notre corps que comme un corps plus subtil d'un corps plus grossier. Il est bien difficile de s'empêcher de croire que ce n'est pas Huet lui-même qui, abstraction faite de la foi, parle ici contre Descartes par la bouche de cet

épicurien, comme il est difficile de croire que le matérialisme opposé par Gassendi aux *Méditations* ne soit de sa part qu'un pur exercice de dialectique et non son propre système (1). De ce que nous concevons l'âme sans le corps, il ne résulte pas, selon Huet, comme selon Gassendi, qu'ils soient réellement distincts. Si Descartes pense, tout en feignant qu'il n'a point de corps, c'est que son corps néanmoins subsiste, car on ne peut penser sans corps. Il va sans dire que Huet rejette bien loin la doctrine que l'âme est plus claire que le corps et qu'il reproche à Descartes de faire de l'homme un pur esprit. Enfin, avec les péripatéticiens de l'École et avec Gassendi, il nie l'existence d'idées qui n'aient pas passé par les sens, et il combat les idées innées qu'il accuse Descartes d'avoir dérobées à Platon en les altérant.

Il ne veut voir qu'un jeu d'esprit et non une démonstration dans la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini. Il la traite d'idée imparfaite, obscure, confuse, il en fait l'idée de l'indéfini et non de l'infini. L'idée du fini la précède, d'où elle se forme par l'abstraction des limites, par la généralisation et l'amplification des vertus que nous remarquons soit en nous soit dans les autres ; tout ce qu'elle a de réalité objective dépend uniquement de notre esprit. Huet se plaît à citer le *verè tu es Deus absconditus* d'Isaïe et tous les anciens sages qui ont pensé que la connaissance de Dieu est enveloppée de ténèbres. Les preuves tirées de la contemplation de l'univers, du consentement des peuples, telles qu'elles ont été données par les Écritures. les Pères de l'Église, les an-

(1) Dans le *Traité sur la faiblesse de l'esprit humain*, Huet allègue, pour se justifier de renouveler le pyrrhonisme, l'exemple de Gassendi, « qui. portant le caractère de prêtre, a fait renaître la secte d'Épicure, abolie depuis tant d'années, et a mérité l'approbation de plusieurs personnes doctes et pieuses. »

ciens philosophes, voilà les seules preuves légitimes de l'existence de Dieu. S'il y avait une idée innée de Dieu, dit Huet après Gassendi, tous les philosophes de tous les âges et lui-même n'en auraient-ils pas eu la même idée que Descartes? Enfin, comme Gassendi, il déclare qu'il lui est impossible de concevoir Dieu, sans lui attribuer quelques bornes.

De là passant aux critiques sur les principes de l'univers matériel, il accuse Descartes de renverser la foi par sa définition de la matière, incompatible avec l'Eucharistie, et par sa doctrine de l'infinité du monde, vainement dissimulée sous le terme d'indéfini. Enfin il accuse toute cette philosophie mécanique de porter à l'impiété, parce que les cartésiens n'ayant pas su la contenir dans ses vraies limites, l'ont appliquée aussi au monde moral, au péché et à la grâce. Cependant il veut bien reconnaître que si Descartes a attaqué la foi, c'est à son insu, et lui donner quelques éloges pour le soin qu'il a pris de ne porter aucune atteinte à la religion chrétienne en ce qui concerne Dieu et l'âme.

Le huitième et le dernier chapitre, consacré à une revue générale, et à une sorte de parallèle des vices et des mérites de Descartes et de sa philosophie, est le plus intéressant de la *Censure*. Huet commence par le tableau des mérites, et la vérité lui arrache un éloge qui, comme le remarque Régis, est en contradiction avec la plupart des critiques qui précèdent et qui suivent. « Il est impossible, dit Régis, que l'auteur y soit tombé par mégarde. J'aime mieux croire que quand il a blâmé M. Descartes et sa doctrine, il était poussé par quelque passion d'intérêt ou d'honneur, laquelle ayant cessé pendant qu'il a composé cet article, lui a laissé la liberté de suivre les mouvements propres de sa conscience, qui lui ont fait faire cet éloge si juste et si magnifique de

M. Descartes (1). » En effet, en entendant Huet déclarer qu'il tient Descartes pour un homme grand et éminent, ce que ne peut nier quiconque a quelque sens et quelque pudeur, et le mettre au-dessus de tous les philosophes anciens et modernes pour l'étendue et la profondeur de son génie, pour l'admirable enchaînement et la clarté de ses principes, et pour la rigueur de sa méthode (2), qui ne croirait entendre un cartésien ? Comparant ensuite le mérite de ses ouvrages, il place, comme le P. Daniel, le *Traité des passions* au premier rang et les *Méditations* au dernier.

Mais, après l'éloge, vient la critique. Descartes a été orgueilleux et glorieux à l'excès, *intemperanter ostentator et gloriosus* ; c'est là, selon Huet, son vice capital. De là cette confiance excessive en ses propres opinions, qui lui fait considérer même les plus problématiques à l'égal de vérités géo-

(1) *Réponse au livre qui a pour titre :* Censura philosophiæ cartesianæ. Paris, 1691, 1 vol. in-12.

(2) Quel plus irrésistible et plus éclatant témoignage en faveur de Descartes que cet éloge de Huet ! Il faut le citer tout entier : « De eo quid sentiam si quis ex me quærat, iterum dicam magnum fuisse et excellentem virum : quod qui negaverit, carebit is utique vel usu rerum, vel pudore. Fuit enim ad penetrandas res a natura reconditas ingenio acri et perarguto ; adjuncta erat eximia vis quæ nec obrueretur multitudine rerum nec meditationis continuatione frangeretur ; tum et ingens capacitas et amplitudo quidquid libuisset facile complectens. Eximia ad hæc perspicuitas, cum percipiendis rebus, tum disserendis. His instructus præsidiis animum ad mathematicas primum artes magna cum laude et ad philosophiæ deinde studia contulit ; cujus animadversis vitiis, cum instaurandam suscepisset, repudiatis primum præjudicatis opinionibus, a paucissimis et clarissimis principiis exorsus, universam naturam explicare instituit, quod fuit summo philosopho dignum. Rationis ordinem tenet et connexionem rerum. In maxima copia brevis est ; in summa brevitate et subtilitate dilucidus. Quibus postremis laudibus eum vel veterum, vel recentiorum philosophorum æquiparat nemo. Cap. 8.

métriques, et tous ses principes à l'égal des dogmes révélés. De là cette conviction qu'on ne peut arriver à Dieu et à la spiritualité de l'âme par une autre voie que celle qu'il a tracée. De là enfin l'impatience de toute contradiction, même de la part de ses amis. Au reproche du défaut d'une habileté suffisante en dialectique, Huet ajoute le reproche plus grave du défaut de franchise et de bonne foi. N'a-t-il pas cherché à s'accommoder à la foi, aux temps et aux personnes plutôt qu'à ce qu'il croyait la vérité? Ne le voit-on pas biaiser dans la question du mouvement de la terre et de l'infinité du monde? Ce qu'il choisit n'est pas le vrai, mais le parti le plus sûr.

Un autre grief de Huet contre Descartes, c'est l'ignorance qu'il affecte et l'érudition qu'il dissimule afin de paraître neuf en tout ce qu'il dit. Mais cet orgueil ne convient pas à Descartes, qui en réalité n'a rien inventé de nouveau; Huet prétend prouver qu'il a emprunté chacun de ses principes de métaphysique et de physique à quelque philosophe antérieur. A l'en croire, Descartes n'aurait eu que la peine de prendre dans Aristote et dans saint Augustin le doute méthodique, le critérium de l'évidence et les règles générales de la méthode; dans Platon, Epicure et les autres philosophes dogmatiques, la distinction de l'âme et du corps; dans saint Augustin et Claudien Mamert, dans saint Anselme, la preuve de l'existence de Dieu; dans Protagoras et les Cyrénaïques il aurait trouvé le principe que nous ne pouvons rien savoir de certain sur ce qui est hors de nous, mais seulement sur nos propres perceptions. Avant lui, Diogène et Gomès Pereira auraient inventé l'automatisme. Aux philosophes arabes il devrait l'axiôme, que tout ce qui peut être pensé peut être; à l'école d'Ionie le plein de l'univers, et à Bacon la proscription des causes finales du domaine de la physique. Dès l'antiquité, Anaxagore, Démocrite, Épicure avaient distribué la ma-

tière première des tourbillons et imaginé tout ce qu'il nous raconte sur l'origine du monde. Dans Roger Bacon, Antonio Dominis et Snellius il aurait pillé la dioptrique et l'optique. L'infinité du monde, les tourbillons, la distinction des astres en terres et en soleils ne sont que les dépouilles de Bruno. Huet ne craint pas, tant la passion l'aveugle, de grandir et d'exalter Bruno pour faire de Descartes un plagiaire. Il traite donc de vain préjugé l'opinion si répandue de la nouveauté de la doctrine de Descartes, d'où lui vient la plus grande partie de son succès. Il est bien inutile de nous arrêter à relever tout ce qu'il y a de faux et de superficiel dans cette interprétation des systèmes, en vue de prouver que le génie le plus créateur qui peut-être ait jamais existé, n'a rien fait que piller les anciens et les modernes. Huet ne réussit pas mieux à démontrer ici que le cartésianisme était partout avant Descartes, qu'à prouver ailleurs que le christianisme était partout avant Jésus-Christ.

Mais l'ignorance simulée par le maître, ne devient, selon Huet, que trop réelle chez les disciples qu'il accuse de vouloir nous ramener à la barbarie. Quel n'est pas leur mépris pour l'astronomie, l'histoire et les langues? A peine souffrent-ils qu'on écrive en langue vulgaire, ou autrement qu'en un latin simple et grossier qui leur permette de se dispenser d'interprète. Un d'entre eux n'a-t-il pas osé écrire que ce serait un bien petit malheur si le feu détruisait tous les poètes et tous les philosophes païens (1)! Tous ces traits semblent particulièrement dirigés contre l'auteur de la *Recherche de la vérité*, plus grand contempteur de l'érudition que Descartes lui-même. Eh

(1) Huet fait ici allusion au passage suivant de la *Recherche de la vérité* : « Il y a assez d'autres sciences qu'ils peuvent (les personnes de piété) hardiment mépriser. Qu'ils condamnent au feu les poëtes et les philosophes païens, les rabbins, quelques historiens, et un grand nombre d'auteurs qui

quoi ! parce que nous ne sommes pas ignorants, serons-nous donc le jouet des cartésiens ; *jam ergo ludibrium debemus cartesianis, quod docti sumus !* C'est ainsi qu'à la fin de la *Censure*, Huet nous révèle naïvement le grand secret de son animosité contre les cartésiens, dans son amour-propre blessé d'érudit.

Le livre de Huet, exalté et propagé par tous les ennemis de Descartes, eut un grand retentissement, non seulement en France, mais dans toute l'Europe et fut traduit dans presque toutes les langues. Huet raconte lui-même, dans son commentaire, quel orage il excita contre lui parmi les cartésiens de France, de Hollande et d'Allemagne. Il se plaint de la violence avec laquelle il a été attaqué dans tous ces pays, en vers et en prose, dans des leçons et dans des livres ; il se plaint des amis qui l'ont abandonné, tels que Cally et Bossuet, préférant renoncer à leur ami plutôt qu'à leur système (1). Mais il n'y eut pas moins de réfutations que d'éditions de la *Censure* ; en moins d'une année, nulle part le cartésianisme n'avait laissé sans réponse le livre de Huet. De toutes ces réfutations la meilleure est celle de Régis (2) dont Fontenelle

font la gloire et l'érudition de quelques savants, on ne s'en mettra guère en peine, mais qu'ils ne condamnent pas la connaissance de la nature et de l'homme, etc. » (Quatrième livre, chap. 6.)

(1) Préface de la quatrième édition de la *Censure*, 1694. Nous verrons plus tard l'accueil que Bossuet fit à la *Censure de la philosophie cartésienne*.

(2) *Philosophiæ cartesianæ adversus Censuram Huetii vindicatio*, par Petermann. Leipsick, 1690, 1 vol. in-4°. — Joh Eberh Schwelingii *Exercitationes cathedrariæ in Huetii Censuram philosophiæ cartesianæ*. Bremæ, 1690, in-8°. — Joh. Schotani *Exetasis Censuræ huetianæ*. Franequeræ, 1691, in-8°. — *Thèses de Volder, professeur de philosophie à Leyde contre la Censure de Huet*, in-8°. Amst., 1695. — *De viribus mentis humanæ contra*

fait justement cet éloge, que c'est un modèle de tout ce qu'on pourrait faire à l'avenir pour la même cause. En effet, la réponse de Régis est excellente pour la précision, la justesse et la fermeté. Reproduisant le texte entier de la *Censure,* il la suit pas à pas, la réfute article par article, combat tous les faux principes, relève toutes les erreurs de détail, rectifie toutes les fausses interprétations. Huet avait avancé que le doute est le fondement de la philosophie de Descartes. Le doute, réplique très-bien Régis, n'est pas le fondement, mais, ce qui est bien différent, le point de départ de sa philosophie. Son fondement, c'est le *je pense, donc je suis*, qui n'est point un syllogisme, mais une aperception immédiate de la conscience. On ne peut plus habilement débrouiller toutes les subtilités de Huet contre l'évidence, ni mieux faire justice des reproches de mauvaise foi et d'obscurité calculée adressés à Descartes. Comment se tromper sur son véritable sentiment au sujet du mouvement de la terre et de l'infinité du monde? Si Descartes se sert du mot d'indéfini, c'est lorsqu'il considère seulement quelque partie de l'univers; mais, quant à l'univers lui-même, il ne craint pas d'affirmer qu'il est sans bornes. Au sujet de l'érudition déployée par Huet contre la nouveauté des principes de Descartes, Régis se borne à faire voir que son illustre adversaire se contente d'analogies tout à fait extérieures et ne daigne pas pénétrer dans l'esprit véritable du cartésianisme ni des systèmes qu'il

*Huetium*, par Egger. Bern., 1735, in-8. — *Trattato delle forze dell' intendimento umano*, par Muratori. Ven, 1735, in-8°. — *Huetius, von der schwacheit des menschlichen verstandes*, par Grosse. Francf., 1724, in-8°. — Ces trois dernières réfutations s'adressent au *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, publié en 1723, plutôt qu'à la *Censure*.

(1) *Réponse au livre qui a pour titre :* Censura, etc. Paris, 1691, in-12.

lui compare. Quant aux personnalités contre Descartes, il les écarte du débat : « Comme cela ne regarde point le fond de la doctrine de M. Descartes, laquelle seule nous avons entrepris de défendre, nous n'y répondrons pas du tout. »

Malgré un ton général d'urbanité, la réponse de Régis contient quelques passages un peu durs pour l'évêque d'Avranches. « Les philosophes, dit la *Censure*, n'ont jamais ignoré qu'il faut de l'attention pour connaître clairement les choses. Nous en avons aussi et nous examinons la philosophie de Descartes avec beaucoup d'application et de rigueur, et nous en retirons ce fruit qu'elle mérite d'être traitée de ridicule. » Régis répond : « que l'attention seule ne suffit pas toujours pour découvrir la vérité et que de plus il faut une certaine dose d'intelligence dont l'auteur a peut-être manqué. » « On prétend qu'il n'entend pas ce qu'il improuve, » dit aussi M^me^ de Sévigné, après avoir rapporté quelques propos de salon, d'après lesquels Huet n'aurait fait une guerre ouverte à Descartes que pour plaire à M. de Montausier (1). Huet fut piqué au vif par la réponse de Régis, comme on le voit dans la préface qu'il a mise en tête de la quatrième édition, où il se plaint amèrement du ton de Régis et semble le dénoncer aux magistrats en disant que sa réponse est plus digne de leur vindicte que d'une réfutation (2). Toutefois il entreprend dans cette préface de réfuter les objections de Régis contre le premier chapitre de la *Censure*.

De plus en plus envenimé contre les cartésiens, en 1698, Huet les attaqua de nouveau dans un pamphlet peu digne de lui, intitulé *Nouveaux Mémoires pour servir à l'histoire du*

(1) Lettres, 15 juin 1689.

(2) Tolerassem..... si..... nec præter omnem urbanitatis atque etiam humanitatis morem, ea in me jactasset quæ magistratus potius animadversione quam nostra responsione digna essent.

*cartésianisme* (1). Il y suppose que Descartes n'est pas mort en Suède, mais que, dégoûté de la reine Christine et de la qualité onéreuse d'oracle du genre humain, il a fait semblant de mourir, pour se retirer incognito dans la Laponie. Cependant, comme il lui est impossible de renoncer au désir de parler et de faire parler de soi, il a formé un auditoire de jeunes Lapons qui admirent avec opiniâtreté ses rares secrets et ses coups de maître. Dans cette mauvaise satire, Huet représente Descartes s'entretenant avec Chanut et parlant comme un niais, un intrigant, un fanfaron. Il se moque de ses propres disciples, il rit de leur simplicité, il confesse tous les torts que lui attribue la *Censure*. Répondons à Huet avec d'Alembert : « Il a beau faire, on ne réussit point à rendre ridicule un homme tel que Descartes, et s'il fallait absolument que dans cette occasion le ridicule restât à quelqu'un, ce ne serait pas à Descartes (2). » C'est à regret qu'on voit Leibnitz applaudir aux invectives de Huet contre une philosophie mère de la sienne et contre toute philosophie. Il lui écrit pour le féliciter; il propose de lui communiquer plusieurs choses curieuses pour enrichir la *Censure*, et il lui envoie un petit écrit où il répondait à la réfutation de Régis (3). Etait-ce pour complaire aux puissants du jour, ou bien par jalousie contre Descartes?

Nous sommes préparés à entendre, mais nous n'avons pas encore entendu le dernier mot de Huet. Partout dans ses ou-

(1) Amst., 1698, petit in-12. Il est ironiquement dédié au prince des cartésiens, c'est-à-dire, sans doute à Régis. Il parut sans nom d'auteur. Mais Huet lui-même se l'attribue dans ses *Mémoires*, où il dit qu'il inventa une espèce de roman burlesque dans lequel il exposait à la risée des lecteurs raisonnables les folies de la secte cartésienne et de Descartes lui-même.

(2) *Éloge de Huet*.

(3) *Fragments philosophiques de M. Cousin*, tom. 2, troisième édit. Correspondance de Leibnitz et de Nicaise.

vrages de philosophie et de théologie, il insinue le scepticisme enté sur l'empirisme, comme le plus sûr système et le plus avantageux pour la foi, mais nulle part il n'avait fait une profession et une exposition systématique du scepticisme. Tel est le but de son ouvrage de prédilection, le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, ou *De imbecillitate mentis humanæ*, auquel il travailla pendant trente ans et qu'il ne cessa de retoucher jusqu'à sa mort. Pour lui donner plus de publicité, il l'avait écrit en français, contre son habitude, puis il en avait fait une traduction latine. Mais il n'osa le publier, de peur, dit son ami d'Olivet, de s'exposer au ressentiment du vulgaire de la République des Lettres. L'ouvrage ne parut donc qu'après sa mort, en 1723, par les soins de l'abbé d'Olivet. Cette espèce de testament philosophique fit une vive sensation et une sorte de scandale parmi les philosophes et les théologiens. Le jésuite Baltus seul osa en prendre ouvertement la défense, en cherchant toutefois à en atténuer la portée. Mais nous n'avons à considérer Huet que comme adversaire de Descartes, nous laisserons donc de côté le *Traité de la faiblesse humaine* avec la *Démonstration évangélique* et les *Questions d'Aulnay*, qui ne se rapportent qu'indirectement à la polémique contre le cartésianisme.

La *Censure* elle-même, qui contenait en germe le *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, fut désapprouvée par tout ce qu'il y avait de plus considérable dans l'Église. Dans une lettre remarquable, Arnauld en a porté ce sévère et juste jugement : « Je ne sais ce qu'on peut trouver de bon dans le livre de M. Huet, si ce n'est le latin, car je n'ai jamais vu de si chétif livre pour ce qui est de la justesse d'esprit et de la solidité du raisonnement. C'est renverser la religion que d'outrer le pyrrhonisme autant qu'il le fait ; car la foi est fondée sur la révélation, dont nous devons être assurés par la connaissance de certains faits. S'il n'y a donc point de faits

humains qui ne soient incertains, il n'y a rien sur quoi la foi puisse être appuyée. Or, que peut tenir pour certain et pour évident celui qui soutient que cette proposition, *Je pense, donc je suis*, n'est pas évidente, et qui préfère les sceptiques à M. Descartes, en ce que ce dernier ayant commencé à douter de tout ce qui pouvait ne pas paraître parfaitement clair, a cessé de douter quand il est venu faire cette réflexion sur lui-même ; *cogito, ergo sum* ; au lieu, dit M. Huet, que les sceptiques ne se sont point arrêtés là, et qu'ils ont prétendu que cela même était incertain et pouvait être faux, ce qui a été regardé par saint Augustin aussi bien que par M. Descartes, comme la plus grande de toutes les absurdités, parce qu'il n'y a rien certainement dont nous puissions moins douter que de cela. Il y a cent autres arguments dans le livre de M. Huet, mais celui-là est le plus grossier de tous, etc. (1).»

(1) Lettre 847 à M. Du Vaucel, tom. III des *Œuvres complètes*, p. 424. — Dans une autre lettre, où il attaque les inquisiteurs de Rome qui ont mis Descartes à l'index et épargné Gassendi, il ajoute : « C'est pourquoi ils n'auront garde d'y mettre le livre de M. Huet contre M. Descartes, où il veut, d'une part que cette proposition ne soit pas claire et évidemment vraie, *cogito ergo sum*, et il fait valoir de l'autre, autant qu'il peut, toutes les méchantes raisons des épicuriens pour faire croire que notre âme est corporelle, et qu'elle n'est distinguée de ce que nous appelons notre corps que comme un corps plus subtil d'un corps plus grossier. Mais ils pourront bien, pour agir conséquemment, mettre à leur index la réponse que M. Régis vient de faire à M. Huet pour soutenir les démonstrations de M. Descartes contre les sophistiqueries de son adversaire. »(Lettre 830 à M. Du Vaucel, tom. III, p. 396.) — Il n'approuve pas plus son système théologique que son système philosophique. « Je ne saurais croire, écrit-il encore à M. Du Vaucel, que vous jugiez aussi bien que moi, après l'avoir lu, que si l'extrait de ce livre est fidèle (de concordia rationis et fidei), il est difficile d'en faire un qui soit plus impie et plus capable de persuader aux jeunes libertins, qu'il faut avoir une religion, mais qu'elles sont toutes bonnes, et que le paganisme même peut entrer en comparaison avec le christianisme. (Lettre 834, tom. 3, p. 404.)

Telles sont les tristes armes employées par les Jésuites et par Huet contre la philosophie de Descartes, et telle est la juste et sévère condamnation qu'en porte Arnauld. Dans cette polémique contre les premiers disciples de Descartes, nous ne rencontrons pas une objection qui déjà n'ait été adressée à Descartes lui-même. Une seule a pris plus d'importance, de développement et de vivacité, c'est celle de l'incompatibilité avec la foi, et particulièrement avec l'Eucharistie, à propos de la définition de la matière et de la négation des accidents absolus. Aussi nous a-t-il suffi de considérer l'esprit général de cette polémique, sans nous arrêter aux détails. Nous allons entrer maintenant dans la seconde période de l'histoire du cartésianisme; nous allons le voir s'élever à un plus haut degré d'idéalisme, s'enrichir de nouveaux développements et provoquer aussi de nouvelles discussions, sor l'influence de l'Oratoire et de Malebranche.

FIN DU PREMIER VOLUME.

# TABLE DES CHAPITRES.

Pages

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME.

